atl. Bibliothek
egensburg

Phil. 105

Grundlinien
der
allgemeinen Psychologie
zum
Gebrauche bey Vorlesungen.

Von
Franz Anton Nüsslein,
Dr. und Professor der Philosophie in Aschaffenburg, und
auswärtigem Mitgliede der Sozietät für die gesammte
Mineralogie zu Jena.

Mainz, 1821.
Bey Florian Kupferberg.

Zur

Königl

~~[illegible]~~ Bibliothek

in

Regensburg.

1834.

Staatl. Bibliothek Regensburg

Vorrede.

Dieses Lehrbuch ist zunächst für meine Zuhörer bestimmt. Mein Bestreben ging bey der Entwerfung desselben dahin, mit der höchsten Kürze die höchste Vollständigkeit, und mit der größten Bestimmtheit die möglichst größte Deutlichkeit der Begriffe zu verbinden, und auf diese Weise den Foderungen zu entsprechen, die an das Lehrbuch einer Wissenschaft gestellt werden. Denn es ist immer nur der Verstand, zu welchem ein Lehrbuch sprechen muß, nicht die Phantasie, um diese mit Bildern zu berauschen. Der Phantasierausch verflieget, wie der Sinnenrausch, nach kurzer Zeit und hinterläßt in dem wahrhaft lernbegierigen Jünglinge nichts, als — die Betrübniß über den Mangel an bestimmten und deutlichen Begriffen.

Mag man über die Konstruktion in der Philosophie noch so viel Klage erheben, sie ist Gesetz derselben. Die Philosophie muß die Natur der Dinge aus ihrem letzten Grunde begreiflich machen. Ich habe mit einer Konstruktion des Wesens der Seele begonnen, — aber diese nur in der Einleitung und mit wenigen Zügen versucht, indem die Ausführung derselben der Metaphysik angehört, welche ich denselben Zuhörern vortrage.

Die Phänomene des magnetischen Schlafes schließen uns eine ganz neue Welt von Erscheinungen auf, welche viele anstaunen, ohne sie zu begreifen, andere in Zweifel ziehen, indem sie dieselben auf dem Standpunkte ihrer Psychologie unerklärbar finden. Alles Gerede von magnetischen Erscheinungen als lautere Wahrheit aufnehmen, verräth Leichtgläubigkeit, und verwirrt die Wissenschaft; aber ein eben so großer Fehler ist es, alle Zeugnisse, auch die der glaubwürdigsten Personen, als Lug oder Trug zu verwerfen. Es heißt dieß allen historischen Glauben aufgeben, was Sache des Thoren ist, oder eines in sich ganz unwahren Gemüthes.

Die Lehre von dem Somnambulismus erfodert darum in der Psychologie eine ganz vorzügliche Berücksichtigung.

Die Seele, sagt man, ist sich selbst das größte Räthsel und noch ist dieses Räthsel nicht gelöset. — Doch fallen in dieses Dunkel der Seele von Zeit zu Zeit Lichtstrahlen, welche darin Neues, oder wenigstens richtiger zu lesen erlauben. Es gilt dieses hier vorzüglich von dem Allsinne, von der Vernunft, von dem Verstande, von dem vernünftigen Willen, u. s. w. Möchte mein Blick richtig gewesen seyn!

Wo mir in der Theorie der einzelnen Seelenkräfte Wahrheit entgegen kam, habe ich sie dankbar aufgenommen, unbekümmert, ob sie von Plato, oder von Spinoza, ob sie von Kant, oder von Schelling abstammet. Vorzüglich bin ich Kant in der Lehre der Affekte und Leidenschaften gefolget. Wem es um Wahrheit zu thun ist, diesem ist sie heilig, auch wenn sie schon durch mehrere Köpfe gegangen ist, zumal, da gegen die alte Wahrheit die neue Originalität nicht selten auf eine komische Weise absticht.

Wo mir passende Stellen aus lateinischen Klassikern zu Gebote standen, habe ich solche angeführt. Der Freund der alten Literatur wird mich deßhalb nicht tadeln. Ob ich aber dadurch kein Unheil anrichte? Ich weiß es: es hat sich in der jüngsten Zeit eine Stimme in unserm Vaterlande vernehmen lassen, als käme die Jugend so unwissend in der lateinischen Sprache auf höhere Lehranstalten, daß ein lateinisches Wort im Stande wäre, ein ganzes Kollegium zur Verzweiflung zu bringen. Ich muß zur Ehre der vaterländischen Gymnasien das Gegentheil versichern.

Ich übergebe dieses Lehrbuch dem Publikum mit dem Bewußtseyn, redlich nach Wahrheit geforscht zu haben. Aber ich bin weit entfernt von der stolzen Einbildung, daß mein Streben überall von einem glücklichen Erfolge gekrönet ward. Ich werde darum jede unpartheyische Kritik, die mich auf wahre Fehler aufmerksam macht, dankbar anerkennen.

Amicus mihi Plato, sed magis amica veritas.

Aschaffenburg, am 24. April 1821.

Uebersicht der allgemeinen Psychologie.

Einleitung.
Erstes Hauptstück, von der menschlichen Erkenntniß.
Erster Abschnitt, von dem Sinne.
I. Von dem äußern Sinne.
A. Gefühlsinn.
B. Geschmacksinn.
C. Geruchsinn.
D. Gesichtsinn.
E. Gehörsinn.
F. Wärmesinn.
II. Von dem innern Sinne.
III. Von dem Allsinne.
A. Ahnung.
B. Prophetischer Traum.
C. Somnambulismus.
AA. Natürlicher Somnambulismus.
BB. Künstlicher Somnambulismus.
Zweyter Abschnitt, von der Vernunft.

I. Wahrheitssinn.

II. Schönheitssinn.

III. Sittlichkeitssinn.

IV. Religiöser Sinn.

Dritter Abschnitt, von dem Verstande.

I. Begriffvermögen.

II. Urtheilvermögen.

III. Schlußvermögen.

Vierter Abschnitt, von der Einbildungskraft.

I. Von der reproduktiven Einbildungskraft.

A. Assoziationsvermögen.

B. Gedächtniß.

C. Erinnerungskraft.

II. Von der produktiven Einbildungskraft.

A. Willkührlich produktive Einbildungskraft.

B. Unwillkührlich produktive Einbildungskraft.

AA. Traum.

BB. Verrücktheit.

CC. Schwärmerey.

III. Von der Sprache.

Zweytes Hauptstück, von dem menschlichen Gefühle.

Drittes Hauptstück, Von dem menschlichen Willen.

Erster Abschnitt, von dem sinnlichen Willen.

Zweyter Abschnitt, von dem vernünftigen Willen.

Einleitung.

§. 1.

Psychologie, von ψυχη Seele und λογος Lehre, ist die Wissenschaft von der Seele.

§. 2.

Wissenschaft ist die Erkenntnißlehre der Dinge aus Gründen, und zwar aus ihrem letzten Grunde.

Die Psychologie ist darum die Lehre von der Erkenntniß der Seele aus ihrem letzten Grunde.

Sapientiam esse dicunt rerum divinarum et humanarum scientiam, cognitionemque, quae cujusque rei causa sit. Cicero.

§. 3.

Durch die Beziehung auf ihren letzten Grund wird die Natur der Seele in ihrer Nothwendigkeit begriffen, d. h. wird begriffen, warum die Seele nothwendig so und nicht anders beschaffen ist.

Die Psychologie, als Naturlehre der Seele, ist darum von der Naturbeschreibung derselben verschieden.

§. 4.

Der letzte Grund aller Dinge ist Gott. Alles, was da nur immer Seyn und Bestehen hat, ist aus

Gott entsprungen. Die Psychologie muß darum, wie alle wahre Wissenschaft, mit Gott anheben und aus ihm, als dem letzten Grunde, die Natur der Seele erkennen und begreifen lehren.

Deus est prima omnium rerum causa, ex qua ceterae pendent. Hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Seneca.

§. 5.

Die Psychologie hat dem zu Folge ihre Wurzel in der Philosophie, oder vielmehr, sie ist selbst nichts anders, als ein Zweig von dem Baume dieser Erkenntniß. Die Philosophie nämlich besteht eben darinn, die Dinge auf Gott, als ihren letzten Grund, zu beziehen, und im Zusammenhange mit ihm oder aus ihm erkennen zu lehren.

Imbecilla sunt per se, et, ut ita dicam, sine radice, quae partibus dantur. Seneca.

§. 6.

Aber darum beruhet die Psychologie nicht auf einer blosen Konstruktion a priori, auf einer von aller Erfahrung getrennten Deduktion. Die Psychologie ist Naturlehre der Seele; die besondere und eigenthümliche Natur der Dinge aber ist einzig und allein nur aus der Erfahrung erkennbar.

§. 7.

Hiemit ist zugleich die Frage beantwortet: ob die Psychologie auf Erfahrung oder auf Vernunft ge-

gründet werden müsse? Die Psychologie kann weder auf Erfahrung, noch auf Vernunft allein, sondern muß auf beyde zugleich gegründet werden. Die besondere und eigenthümliche Natur der Seele kann nur auf dem Wege der Erfahrung erkannt werden, die Einsicht in ihren letzten Grund aber, die Erkenntniß der Nothwendigkeit ihres Wesens, ihre Ableitung aus Gott ist nur durch Vernunft möglich.

§. 8.

Spinoza nannte Gott das Reale. Eine sinnige Rede! Nur in Gott ist Realität — Wesenheit, Bestand, Seyn, außer ihm und ohne ihn nur Schein. Wesenheit, Bestand, Seyn aber ist nur in und mit dem Wahren, Guten und Schönen. Außer dem Bezirke der Wahrheit, Güte und Schönheit beginnt das Reich der Lüge, des Scheins, des Unbestandes. Treffend bemerkte darum schon Plato: Wahrheit, Güte und Schönheit sind in ewiger, untrennbarer Einheit und diese Einheit ist Gott.

Plato nihil putat esse, quod oriatur et intereat, idque solum esse, quod semper tale sit. Cicero.

§. 9.

Vermöge ihres Ursprunges aus Gott nehmen die Dinge Antheil an den Eigenschaften, welche in Gott sind. Auf diese Weise ist in allen Dingen, die da nur immer sind, wie in Gott, Wahrheit, Güte und Schönheit; aber sie sind nicht gleich ihm diese

selbst sondern nur die Erscheinung derselben, ihre Offenbarung.

Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Seneca.

§. 10.

Und zwar ist die Natur der objektive Ausdruck hievon und der Geist der subjektive. Alles trägt den Stempel des Wahren, Guten und Schönen an sich, was die Natur aus ihrem Schooße gebiert, der darum befruchtet erscheint mit dem unverweslichen Saamen dieser Ideen.

Natura non artificiosa solum, sed plane artifex a Zenone dicitur, consultrix, et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Cicero.

§. 11.

Und was in der Natur als lebensschwangeres Seyn, als Bildungstrieb sich offenbaret, erscheint in dem Geiste — Vernunft — als Erkenntniß, als Gefühl und Wille. Von jeher wurde der Vorzug des Geistes vor den übrigen Geschöpfen darinn gesetzt, daß er die Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen habe, daran mit seliger Lust sich weide, und von reinster Liebe dafür erglühe.

Nec vero illa parva vis naturae est, rationisque, quod sentit, quid sit ordo, quid sit, quod deceat in factis dictisque, qui modus, eorumque ipsorum, quae aspectu sentiuntur, pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Cic.

§. 12.

In dem Universum, als der Offenbarung des göttlichen Wesens, kann nichts von dem andern durchaus verschieden, ihm gerade entgegengesetzt seyn. In dem Geiste muß darum auch Bildungstrieb, und Wissen in der Natur vorkommen. Darum aber wird die Grenzlinie beyder nicht verwischet. Alles, was in der Natur ist, und was in der Vernunft, ist es auf eine der Art ihres Seyns angemessene Weise.

Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in coelo mundoque non putet? aut ea, quae vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet. Cic.

§. 13.

Der Bildungstrieb der Natur offenbaret sich durch leibliche Gestaltungen; auf geistige Weise produktiv aber ist der Bildungstrieb, welcher dem Geiste einwohnet. Man bezeichnet ihn mit dem Namen Einbildungskraft, welche die fruchtbare Schöpferin der bildlichen Vorstellungen in uns ist.

Mens movetur ipsa per se, ut ea declarant, quae cogitatione depingimus, et ea, quae vel furiosis vel dormientibus videntur. Cicero.

§. 14.

Auf gleiche Weise nimmt auch das Wissen, welches der Natur eingeboren ist, an der Beschaffenheit

ihres Seyns Antheil. Es ist ein blindes Wissen, welches instinktartig wirket, und die Natur bewußtlos leitet. Der Geist erkennet nicht nur, sondern er weiß auch um sich und um sein Wissen; die Natur aber weiß nichts um sich und ist sich ihres Wissens nicht bewußt. Mit Leibnitz zu reden, so bezeichnet die Natur den Schlaf der Vorstellungskräfte, während dem der Geist den wachenden Zustand derselben ausdrückt. —

Erit persuasum, quod quaedam animalis intelligentia per omnia permeet et transeat. Cic.

§. 15.

Darum vermag auch der Geist Reflexion über sein Wissen anzustellen, es einer Zergliederung und Vergleichung zu unterwerfen ꝛc. (Reflexionsvermögen) und erscheint auf diese Weise als Herr seines Wissens und als Machthaber desselben; die Natur aber folget blos als dienstbares Organ der Nothwendigkeit einer werkthätigen Erkenntniß.

§. 16.

In der Welt der göttlichen Offenbarungen muß es zur Harmonie kommen. Wenn darum welch' immer für Gegensätze sind, so müssen sich diese wieder in einem harmonischen Ganzen ausgleichen. Die Ausgleichung des Gegensatzes von Natur und Geist geschieht in der Seele, in welcher beyde, Natur und Geist, in Eines gebildet erscheinen. Darum bietet auch die Seele ein höchst wunderbares Bild dar. Sie ist eine Mischung von Hohem und Nie-

drigem, von Großem und Kleinem, von Irrdischem und Ueberirrdischem.

Animum in duas partes dividunt. In altera ponunt placidam, quietamque constantiam, in altera motus turbidos, tum irae tum cupiditatis, contrarios, inimicosque rationi. Cicero.

§. 17.

Die menschliche Seele ist deshalb nicht zu begreifen als die Folge körperlicher Organisation, ihr Denken und Wollen nicht wie das Spiel eines mechanischen Kunstwerkes, das aus der Structtur desselben nothwendig hervorgeht. Die Seele ist ein selbstständiges Seyn und die selbsteigene Ursache der Gedanken und der Entschließungen. In ihr ist die Kraft der Gedanken, die Fähigkeit der Gefühle und die Macht des Willens. Die Seele ist Geist.

Membrorum situs et figura corporis ut possit harmoniam (quam Aristoxenus animum dicit) efficere, non video. Cicero.

§. 18.

Eben so wenig ist aber auch die Seele als bloser Geist, als bloses Denken, Fühlen und Wollen aufzufassen. Die Seele ist auch erfüllet mit dem ganzen Innbegriffe der Natur, sowohl mit der unverfälschten Kraft ihrer Wirksamkeit, als auch ihrer Wissenschaft. Die Seele ist auch Natur. Daß in dem menschlichen Wissen nicht alles aus dem Bewußtseyn erklärt werden könne, möchte wohl keinem Zweifel

unterliegen. Was Schelling von der Natur sagt, kann ich auf die Seele anwenden. Auch die hartnäckigste Angewöhnung, in der Seele einen blosen Geist zu sehen, hätten längst die Erscheinungen ausserordentlicher Zustände des Menschen, z. B. des Somnambulismus überwinden können.

Censent esse in mentibus hominum tanquam oraculum aliquod, ex quo futura praesentiant. Cicero.

§. 19.

Die Seele stellet auf diese Weise die Welt im Kleinen dar, das Universum ist in ihr konzentrirt, sie ist ein wahrer Mikrokosmus. Die Seele nämlich gehört weder dem Reiche der Natur, noch der Geisterwelt allein an, sondern beyde sind in ihr wie in einem Mittelpunkte versammelt. Natur und Geist aber sind die höchsten Gegensätze im Universum. Die Seele hat die Bedeutung des Universums, ist Sinnbild desselben.

Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi. Cicero.

§. 20.

Der Zusammenhang zwischen Körper und Seele und ihre Harmonie ist dadurch begriffen. Das Prinzip des Denkens, der Geist, und das Prinzip des Seyns, die Natur, sind in der Seele in Eines gebildet. Was den Körper bauet und den körperlichen Bewegungen vorstehet, ist in der Seele Eins mit dem, was dem Denken und Wollen zu Grunde liegt. Den

Veränderungen im Körper müssen darum entsprechende Veränderungen in dem Geiste zur Seite gehen, und mit diesen jene zusammenstimmen.

Ipsi animi, magni refert, quali in corpore locati sunt: multa enim in corpore existunt, quae acuant mentem, multa, quae obtundant. Aristoteles quidem ait, omnes ingeniosos melancholicos esse — Tanta vis est ad habitum mentis in iis, quae gignuntur in corpore. Cicero.

§. 21.

Darum wird nicht Materialität in der Seele gesetzt, und auf diese Weise Unsterblichkeit ihr abgesprochen; denn das Schaffende in der Natur ist nicht Materie, sondern aus dem göttlichen Geiste. Die Materie gehört zu der geschaffenen Welt (natura naturata) nicht zur schaffenden (natura naturans). Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen sind es, welche in der Natur unter der Form des Bildungstriebes sich offenbaren. Die Natur ist die Geburtsstätte ewiger Ideen, oder ihr Organ.

Aeterna ratio toti mundo et partibus ejus inserta, vis omnium seminum singula proprie figurantium. Seneca.

§. 22.

Es gehört zu dem ewigen Begriffe eines Wesens, auf viel- und mannigfaltige Art sich zu setzen. Jedem Seelenbilde liegt darum zwar ein und dasselbe Urbild zu Grunde, aber es ist in jedem auf besondere Weise ausgedrückt.

Die Verschiedenheit des Geschlechtes, der Religion, der Staatsverfassung u. s. w. setzt auch hier große Unterschiede.

Darauf beruht die Eintheilung der Psychologie in die allgemeine und in die besondere.

Intelligendum est, duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una est communis, altera autem, quae proprie singulis est attributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt, sic et in animis existunt etiam majores varietates. Cicero.

§. 23.

Der Geist ist das Gleichbild der Natur, was in dieser ist, kommt auch in jenem vor. Die Idee des Wahren, Guten und Schönen aber ist der Inhalt der Natur, und diese ist auch der Mittelpunkt des Geistes, dort auf objektive, hier auf subjektive Weise sich offenbarend. Was in der Natur als Bildungstrieb erscheint, tritt in dem Geiste als Erkenntniß als Gefühl und Wille hervor.

Hiemit sind die Hauptstücke der allgemeinen Psychologie angegeben.

§. 24.

In der Welt, der offenbarenden Erscheinung des Göttlichen, ist nichts dem andern gerade entgegen gesetzt. Die Rudimente von dem Bilde des Geistes sind auch in der Natur angedeutet. Schon in der Pflanzenwelt zeigen sich Spuren von Empfindung und Trieb; aber auf entschiedene Art tritt in der

Thierwelt Sinn, Gefühl und Begierde hervor, zwar noch auf das Irrdische gerichtet (anima sensitiva) Natur und Geist sind in der Seele in Eines gebildet, welche darum die Züge der Natur und des Geistes in sich zu einem Ganzen vereinigt, und so eine zweyfache Seite aufweiset, wovon ich die eine die Licht- und die andere die Schattenseite nennen möchte.

Damit sind die einzelnen Abschnitte bestimmt.

Natura bestiis sensum et motum dedit, et cum quodam appetitu accessum ad res salutares, a pestiferis recessum: homini hoc amplius, quod addidit rationem. Cicero.

§. 25.

Die Anordnung in der Psychologie muß dem Verhältnisse angemessen seyn, in welchem die Kräfte der Seele zu einander stehen. In ihr muß das Ineinanderwirken dieser Kräfte offenbar werden, offenbar, welche von ihnen bedingen, welche bedingt werden, welche vorangehen, welche folgen. Die Psychologie muß darum ihren Zyklus mit der Lehre der Erkenntnißkraft eröffnen, ihn mit der der Willenskraft schließen und in die Mitte zwischen beyden die Lehre von dem Gefühlvermögen stellen. In der Erkenntnißlehre muß die Theorie des Verstandes (Reflexionsvermögen) der des Sinnes und der Vernunft folgen und jener von der Einbildungskraft vorhergehen, die Lehre des Sinnes muß der der Vernunft voranstehen u. s. w. u. s. w.

§. 26.

Die Psychologie begann als selbstständige Wissenschaft mit Aristoteles. Aber sie stand wie ein Gebirge in der Einsamkeit. Das Beyspiel des Aristoteles blieb ohne Nachahmung. Erst, als die griechische Philosophie ihrer Auflösung entgegen gieng, lebte die Psychologie in ihrer Selbstständigkeit noch einmal auf. Es war in dem Zeitalter des Gregorios, Nemesios und Augustinus.

§. 27.

Das Idol des Mittelalters war Aristoteles. Mit stehenden Buchstaben schien nur diese Schulweisheit zu herrschen. Albert der Große huldigte in seiner Seelenlehre der Psychologie des Stagiriten. Und selbst in dem sechszehnten Jahrhunderte noch wurde die Psychologie in dem Geiste des Aristoteles bearbeitet, von Melanchthon, Vives u. s. w.

§. 28.

Die Herrschaft der peripathetischen Philosophie gieng unter. Der zur Selbstständigkeit erwachte Geist schüttelte das fremde Joch ab. Und fast zu gleicher Zeit sah man auf dem Gebiete der Philosophie zwey verschiedene Systeme sich entwickeln; das System des Empirismus und das System des Rationalismus. Die Psychologie ward von einem neuen Geiste beseelt, aber auch wieder verschieden gestaltet.

§. 29.

An der Spitze der Empiristen stand Baco von Verulam, nach ihm Locke, ausgehend von dem Prinzipe, daß alle unsere Vorstellungen aus der Empfindung entspringen. Der Empirismus in der Psychologie nahm zwey entgegengesetzte Richtungen, er theile sich in den intellectuellen und in den sensualistischen. Auf dem Gebiete der Psychologie traten entgegengesetzte Systeme hervor. Dem Systeme des Spiritualismus gegenüber stellte sich auf das System des Materialismus.

§. 30.

Gleich dem Empirismus bildete sich der Rationalismus in verschiedenen Formen aus, durch Kartes, Spinoza und Leibnitz.

Kartesens Dualismus, sein strenger Spiritualismus, seine Lehre von angebornen Ideen, von der göttlichen Assistenz, von den Lebensgeistern u. s. w. mußte auf die Umbildung der Psychologie den entscheidendsten Einfluß haben. Ihn beurkundete das System des Ludwig de la Forge. Von nun an ward auch der Umkreis der Psychologie erweitert, durch die Lehre von der Harmonie zwischen Seele und Körper.

§. 31.

Spinoza verbreitete sich über die Natur der Seele auf eine originelle Weise: aber seine Ideen haben keine Wurzel gefaßt auf dem Boden der Psychologie. — Um so tiefere Wurzeln schlugen die

Ideen des Leibnitz's. Leibnitzens Monadologie, sein System von der prästabilirten Harmonie, seine Bestimmung der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, die Zurückführung aller Seelenkräfte auf eine Grundkraft u. s. w. bereiteten der Psychologie eine neue Umgestaltung vor. Sie erschien in der Psychologie von Christian Wolf, diesem Homer der Leibnitzischen Philosophie.

§. 32.

Der Empirismus des Locke trug in sich den Saamen der Skepsis. Hume entwickelte sie aus ihm mit großer Bestimmtheit und Klarheit. Dieß gab die Veranlassung zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Die Kritik hatte die Fundamente des damaligen Systems der Wissenschaft zu gewaltig erschüttert, als daß nicht diese Erschütterung bis in das Gebiet der Psychologie hinüber reichen sollte. Das Resultat der Kritik «Alle menschliche Erkenntniß ist auf Erfahrung beschränkt — und wir erkennen kein Ding an sich, sondern nur Erscheinungen» entschied. Die Betrachtung ward von nun an ganz von dem An sich der Seele, ihrer Substanzialität, Geistigkeit, Einfachheit, Unsterblichkeit rc. abgekehrt und blos auf die Erscheinung derselben gerichtet. Die Psychologie wurde dem Boden der Metaphysik entrückt und in das Gebiet der Physik versetzt.

§. 33.

Die Stimme der Kritik verhallte und die Psy-

chologie sank — in Schlummer. In verjüngter Kraft, und zum Theile von einem höheren Geiste beseelt, erwachet sie aber jetzt von dem Schlummer wieder, in welchem sie durch eine nicht geringe Zeit versunken lag. Männer, deren Namen größtentheils in der Wissenschaft gefeyert werden, arbeiten an ihrem Baue mit eben soviel Liebe als Ernst. Und wie die Philosophie in ihrem Beginne zugleich Poesie war; so ließ sich auch über die Natur der Seele eine Stimme vernehmen, welche den ernsten Gedanken in bilderreicher Rede aussprach.

§. 34.

Ich schließe die Einleitung mit der Aufzählung einiger der vorzüglichsten Werke über die Psychologie.

Lehr- und Handbücher der Psychologie.

Alte Literatur.

Αριστοτελους περι ψυχης (opp. Lugduni, 1590)

Νεμεσιου περι φυσεως ανθρωπου (edit. Mathaei, Hal. 1802.)

Augustinus de quantitate animae (opp. Edit. Bened. Parisiis 1679—1700).

Albertus Magnus. De anima (opp. Lugd.)

Phil. Melanchthon. Commentarius de anima. Viteberg. 1540.

J. L. Vives. De anima et vita. Basil. 1538. 1543.

Ot. Casmann. Psychologia anthropologica, s. animae humanae doctrina. Hannov. 1594. Frcf. 1604.

Neue Literatur.

Empirismus.

Th. Hobbes. De homine. Amstel. 1668.

Cl. Ad. Helvetius. De l'homme, de ses facultes intellectuelles, et de son education. Lond. 1773.

Ch. Bonnet. Essai analytique sur les facultes de l'ame. Cop. et Gen. 1776.

J. N. Tetens philosoph. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig. 1777.

K. F. von Irwing. Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin 1777. 1785.

Dugald Stewart Elements of the Philosophy of the human mind. Lond. 1792.

Th. Reid. Esays on the powers of the human mind. Lond. 1803.

Rationalismus.

De la Forge. Traité de l'esprit de l'Homme. 1666. 1669.

— Tr. de mente humana, ejus facultatibus, nec non de ejusdem unione cum corpore. Brem. 1701.

Chr. Wolfii psychologia empirica. Frcf. et Lips. 1732. 1738.

— Psychologia rationalis. 1734. 1746.

E. Platners Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Leipzig. 1772—90.

Tiedemann. Handbuch der Psychologie durch Wachler. Leipzig. 1804.

Kritizismus.

K. Ch. E. Schmids empirische Psychologie. Jena. 1791. 1796.

L. H. Jakobs Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. Halle. 1791. 1795. 1800. Leipzig. 1814.

J. Ch. Hofbauer. Anfangsgründe der Logik, nebst einem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre. Halle. 1794.

— Naturlehre der Seele in Briefen. Halle. 1796.

G. A. Flemming. Lehrbuch der allgemeinen empirischen Psychologie. Altona. 1796.

J. Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsb. 1798. 1800.

J. Schön, Psychologiae empiricae compendium. Wirceb. 1800. 1808.

J. G. C. Kiesewetter. Faßliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre. 1806.

Neueste Literatur.

Fr. A. Carus. Psychologie. Herausgegeben von Fr. Hand. Leipzig. 1808.

G. E. Schulze. Psychische Anthropologie. Göttingen. 1816. 1819.

J. F. Herbart. Lehrbuch der Psychologie. Königsberg. 1816.

C. A. Eschenmayer. Psychologie zum Gebrauche seiner Zuhörer. Tübingen. 1817.

K. von Weiller. Grundlegung zur Psychologie. München. 1817.

J. F. Fries. Handbuch der psychischen Anthropologie. 1r Band. Jena. 1820.

Ueber einzelne Materien der Psychologie.

M. Mendelssohn. Briefe über die Empfindungen. Berlin. 1755.

Herder. Ueber den Ursprung der Sprache. 1772. 1789.

J. A. Eberhard. Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Berlin. 1776. 1786.

J. G. H. Feder. Untersuchungen über den menschlichen Willen ꝛc. Göttingen und Lemgo. 1779. 1786.

J. G. E. Maaß. Versuche über die Einbildungskraft. Halle. 1797.

— Ueber die Leidenschaften. 1805—7.

— Ueber die Gefühle und Affekte. 1811.

J. Ch. Hofbauer. Untersuchungen über die Krankheiten der Seele. Halle. 1802.

H. B. Weber. Vom Selbstgefühle, und Mitgefühle. Heidelberg. 1807.

— Ueber Einbildungskraft und Gefühl. Stutg. 1817.

Suabedissen. Ueber die innere Wahrnehmung. Berlin. 1808.

Magazine.

K. Ph. Moritz. Magazin zur Erfahrungsseelenlehre. Berlin. 1785—93.

J. D. Mauchart. Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften. Nürnberg. 1792. ff.

— Und Tischirner. Neues allgemeines Repertorium ꝛc. Leipzig. 1802.

K. Ch. E. Schmid. Anthropologisches Journal. Jena. 1803.

Erstes Hauptstück.

Von der menschlichen Erkenntniß.

I. §. 35.

Zu allem Erkennen wird Vorstellung, Vorgestelltes — ein in der That und Wirklichkeit Seyendes — und die Uebereinstimmung von beyden erfodert.

§. 36.

Wie die Vorstellung, die in und aus dem Geiste ist, und das Vorgestellte, welches von dem Geiste unabhängig bestehet, in der Erkenntniß mit einander übereinstimmen, ist nur unter der Voraussetzung einer ursprünglichen Harmonie zwischen dem vorstellenden Subjekte und dem vorgestellten Objekte begreiflich.

Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat. Seneca.

§. 37.

Vorstellendes und Vorgestelltes sind also einander nicht entgegengesetzt, aber auch nicht eins und dasselbe, so daß alle Verschiedenheit zwischen beyden

aufgehoben wäre, sondern sie stehen ursprünglich in einem harmonischen Verhältnisse zu einander. Der Geist ist also beschaffen, daß er seinem Wesen und seinen Gesetzen gemäß die Dinge auf dieselbe Weise vorstellt, wie sie sind, und die Dinge sind nicht anders, als wie sie von dem Geiste vorgestellt werden.

§. 38.

Die ursprüngliche Harmonie des Vorstellenden und des Vorgestellten ist aus dem gemeinschaftlichen Antheile begreiflich, den sie an den Eigenschaften nehmen, welche in Gott sind. Kraft dieses Antheiles kommt in dem Vorstellenden das vor, was in dem vorgestellten Dinge ist, nur hier unter der Form des Seyns, dort unter der Form des Erkennens sich offenbarend. In dem Wissen spiegelt sich demnach das Seyn, und in dem Seyn das Wissen ab, und Erkennendes und Seyendes stehen in ursprünglicher Harmonie.

§. 39.

Zu aller Erkenntniß wird Vorstellung, Vorgestelltes und die Uebereinstimmung beyder erfodert. Diese Uebereinstimmung aber reichet zur Erkenntniß noch nicht hin, es muß sich noch das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung anschließen. Und in diesem Bewußtseyn besteht eben das, was man die Erkenntniß nennt.

§. 40.

Der Uebereinstimmung der Vorstellung und des Vorgestellten kann man sich nur in soferne gewiß

seyn, als das Bewußtseyn davon auf einer Wahrnehmung beruhet. Nur das weiß man gewiß, was man unmittelbar, durch Wahrnehmung, erkennt. Alle evidente Erkenntniß ist darum intuitiv, beruhet auf Wahrnehmung.

§. 41.

Die Wahrnehmung aber geschieht entweder durch den Sinn, oder durch die Vernunft. Man unterscheidet darum zwischen Sinneserkenntnissen und Vernunfterkenntnissen. Endliche und unendliche Welt, beyde nämlich haben ihr Organ in der Seele. Das Organ für die Wahrnehmung der endlichen Welt ist der Sinn, für die Wahrnehmung der unendlichen die Vernunft.

§. 42.

Die Natur ist dienstbares Organ ihres Wissens, der Geist aber ist Machthaber desselben und vermag über sein Wissen Reflexion anzustellen, wodurch er zur Klarheit der Einsicht gelangt, das, was durch den Sinn und durch die Vernunft erkannt ist, aus seinen Gründen einsieht. Mit der Wahrheit der Erkenntniß aber muß Klarheit der Einsicht verbunden seyn. Der Geist in dieser Funktion wird Verstand genannt.

§. 43.

Sinn, Vernunft und Verstand sind darum die Organe der menschlichen Erkenntniß, oder die Zweige, in welche der Stamm der menschlichen Erkenntnißkraft sich zertheilet. Sinn und Vernunft sind Wahr=

nehmungsvermögen, jener der endlichen, diese der unendlichen Welt; der Verstand ist das Vermögen der Reflexion über das Wahrgenommene. Auf dem Zeugnisse des Sinnes und der Vernunft beruhet die Wahrheit der Erkenntniß, von dem Verstande kommt die Klarheit der Einsicht. Sinn und Vernunft geben vereinzelte Erkenntnisse; der Verstand verbindet die Erkenntnisse und stellet sie im Zusammenhange dar.

§. 44.

Der Bildungstrieb, welcher in der Natur ist, muß auch in dem Geiste vorkommen: aber als dem Geiste eingeboren nimmt er an dessen Beschaffenheit Antheil und ist auf geistige Weise producktiv. Es ist dieses die Einbildungskraft, durch welche die Vorstellungen des Sinnes, der Vernunft u. s. w. wiedergebildet und in anschaulichen Bildern versinnlichet werden.

Erster Abschnitt.

Von dem Sinne.

§. 45.

Vermöge des Sinnes wird sich die Seele unmittelbar des Veränderlichen, Vergänglichen, Wechselnden (des Endlichen) bewußt.

Quae sensibus serviunt, ad tempus aliquam faciem ferunt, nihil horum stabile, nec solidum est. Seneca.

§. 46.

Das Bewußtseyn des Veränderlichen, Vergänglichen und Wechselnden aber setzt die Einwirkung desselben auf die Seele voraus. Die Sinneswahrnehmung ist bedingt durch Affektion und das Bewußtseyn dieser Affektion.

Itaque saepe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris et oculis et auribus, neque videmus, neque audimus. Cicero.

§. 47.

Mit dem Bewußtseyn der Affektion ist unmittelbar und zugleich das Bewußtseyn der einwirkenden Dinge verbunden. Die Seele nimmt darum alles, auch die Dinge, welche außer uns sind, nicht außer uns, sondern in uns wahr. Und dieses ist eben das Characteristische des Sinnes, daß er in sich bleibend, auch die Dinge wahrnimmt, die außer ihm sind.

Quid, quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? quae nunquam animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur. Cicero.

§. 48.

Die Sinneswahrnehmung beruht auf Affektion des Gegenstandes: Der Sinn schauet darum jeden Gegenstand für sich an, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eigenen Welt. Das Mannigfaltige in dem Gegenstande aber nimmt der Sinn auf

ungetrennte Weise wahr, zugleich und auf einmal; daher die verworrene Fülle in der Sinnesanschauung.

Sensus, quos junctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata. Cicero.

§. 49.

Die Sinneswahrnehmung ist eine unmittelbare Vorstellung der Dinge; denn die Sinneswahrnehmung beruht auf Affektion des Gegenstandes. Ja, in der Sinneswahrnehmung fließen Vorstellung und Vorgestelltes in eine untrennbare Einheit zusammen. Wer sieht und hört, wird sich keiner Trennung der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen bewußt.

§. 50.

Und eben weil die Sinneswahrnehmung auf Affektion des Gegenstandes beruht, muß sie mit der Natur desselben nothwendig zusammenstimmen, eine wahre Erkenntniß der Dinge seyn. Mit Unrecht wird deshalb dem Sinne der Vorwurf gemacht, daß er betrüge, zumal da aller Betrug nur von dem Verstande ausgehen kann.

Meo autem judicio maxima in sensibus veritas est — ut si optio naturae nostrae detur, et ab ea Deus aliquis requirat, contentane sit suis integris incorruptisque sensibus, an postulet melius aliquid, non videam, quid quaerat amplius. Cicero.

Sinnestäuschung — Sinnesbetrug — Augenverblendniß.

Opinionis mendacium est, non oculorum. Cic.

§. 51.

Die Sinneswahrnehmung beruht auf Affektion des Gegenstandes; es steht darum nicht in der Macht der Seele, die Gegenstände so oder anderst wahrzunehmen, sondern sie ist nothwendig gebunden, sie auf die Weise wahrzunehmen, wie sie den Sinn ansprechen. Die Sinneswahrnehmung ist von aller Willkührlichkeit frey, ein nothwendiges Erkennen, was ein ferneres Siegel ihrer Wahrheit ist.

Visum ita definierunt ex eo, quod esset, sic ut esset, impressum et signatum et effectum. Cic.

I.

Von dem äußern Sinne.

§. 52.

Vermöge des äußern Sinnes wird sich die Seele unmittelbar des Veränderlichen, Vergänglichen und Wechselnden der Dinge in der Aussenwelt bewußt.

Sensus interpretes ac nuntii rerum. Cicero.

§. 53.

Instrument Das Band der Aussenwelt und der Innenwelt ist der Leib. Mittelst des Leibes allein vermag die Seele ihre Ideen und Gesinnungen in der Aussenwelt zu verwirklichen, und mittelst des Leibes allein gelangt die Aussenwelt zu dem Bewußtseyn der Seele. In dem Leibe, sagt Spinoza, empfindet die Seele alles andere, was sie außer ihrem Leibe selbst gewahr

wird. Die leiblichen Vorrichtungen aber, von deren Affektion die Wahrnehmung der Aussenwelt abhängt, heißen Sinneswerkzeuge.

Eae partes, quae quasi fenestrae sunt animi, quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat, et adsit. Cicero.

§. 54.

Das Wesentliche in dem Sinneswerkzeuge ist der Nerve, Sinnesnerve, der seinen Anfangs- oder Endpunkt in dem Gehirne hat. Doch schließt sich in jedem Sinneswerkzeuge der Nerve an ein Hauptsystem des Organismus an. Soll aber der Affektion des Sinnesnerven eine Empfindung in der Seele entsprechen, so muß derselbe im ununterbrochenen Zusammenhange mit dem Gehirne stehen.

Nullus est sensus in corpore, sed viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatae. Idem.

§. 55.

Man warf darum die Frage auf: wo denn eigentlich der Sitz der Empfindung sey, in dem Sinnesnerven oder in dem Gehirne? Aber weder in dem einen, noch in dem andern allein. Da das Nervensystem ein in sich geschlossenes Ganzes ist, so wird der Eindruck in dem ganzen Systeme empfunden, mithin in dem Gehirne, wie insbesondere wieder in dem einzelnen Sinnesnerven.

§. 56.

Auf Beseeltes kann nur Beseeltes einwirken; nicht das Ruhige und Träge, sondern das Thätige in den Aussendingen ist es darum, was auf den Sinn und seine Organe einwirkt. Er ist ein Sinn des Lebendigen und nicht des Todten.

§. 57.

Was in der Natur als Beschaffenheit, Thätigkeit ist, kommt in dem Sinne als Bewußtseyn vor. Der Sinn ist auf subjektive Weise, bewußtseyend, dasselbe, was die Natur auf objektive Weise ist. In ihm ist, wenn ich so sagen darf, die Natur zu dem Bewußtseyn ihrer selbst gekommen. Es giebt aber verschiedene Thätigkeitsarten der Natur; ihnen entsprechend verzweiget sich darum auch der Sinn in mehrere Sinnesarten.

§. 58.

Jeder Sinnesart aber ist der eine Sinn eingebildet, denn es giebt nur einen Sinn, wie es nur eine Vernunft giebt, nur offenbaret er sich in jeder auf andere Weise. Was wir deshalb verschiedene Sinne nennen, sind nur mannigfaltige Offenbarungen des einen Sinnes; darum auch ein Sinn den andern zu ergänzen, der eine in die Stelle des andern zu treten vermag. Kant spricht von einem Vikariate der Sinne.

§. 59.

Jede Sinneswahrnehmung ist mit einer bestimmten Funktion verbunden; die Sinnesfunktion aber stimmt jedesmal mit der Naturfunktion zusammen, welche durch sie in das Bewußtseyn eintritt. In den Sinnesfunktionen drücken sich die Naturfunktionen ab.

A. Gefühlsinn.

§. 60.

Kraft des Gefühlsinnes wird sich die Seele der Kohäsion der Körper, des Seyns der Dinge in der Schwere, ihrer Schwereaktion bewußt.

§. 61.

Der Vorgang, worauf die Gefühlsempfindung beruht, ist selbst einer Schwereaktion gleich zu setzen. Die Gefühlsempfindung fodert physische Berührung des Gegenstandes, das Streben des Organs, in den Raum des Gegenstandes einzudringen, und nur durch den Widerstand desselben wird es unmittelbar inne, was Ausdruck seiner Kohäsion ist, das Harte, Weiche u. s. w. In der Gefühlsempfindung wird man sich recht eigentlich seiner Beschränkung von aussen bewußt.

§. 62.

Das Gefühlsorgan sind die zu eigenen Fühlwärzchen sich erhebenden Hautnerven — Verbindung des Nervensystemes mit dem Hautsysteme. — Das

Organ des Gefühlsinnes nimmt darum die ganze Oberfläche des Körpers ein; vorzüglich aber ist es in den Lippen und Fingerspitzen konzentriret.

Tactus toto corpore aequabiliter fusus est, ut omnes ictus (omnesque nimios et frigoris et caloris appulsus) sentire possemus.

§. 63.

Der Gefühlssinn wirket, wie der Magnetismus, unmittelbar, nicht wie die andern Sinne durch ein bestimmtes Medium. Er bedarf zur Empfindung nicht der Vermittlung eines andern. Der Gefühlssinn fodert physische Berührung. R. = 0. Durch ihn hängen wir darum noch mit der materiellen Welt zusammen, welche in ihm einen über alle Einrede erhabenen Zeugen ihrer Realität hat.

§. 64.

Der Gefühlssinn gehört dem Raume vorzugsweise an. Er fodert nicht nur das räumliche Einsseyn mit dem Gegenstande (wirket in der geringsten Entfernung) sondern ist auch der eigentliche Sinn für das Seyn im Raume. In der Gefühlsempfindung ist alle Zeit negiret; sie ist nicht die Empfindung eines Aufeinanderfolgenden, eines Nacheinander, — sondern eines Zugleichseyns.

§. 65.

Wie jede menschliche Thätigkeit, so kann auch der Gefühlssinn durch Uebung zu einem Grade von

Vollkommenheit gesteigert werden, daß er selbst in die Wirkungssphären der höhern Sinne eingreift, und die idealen Beziehungen an den Dingen wahrnimmt. Und er ist ein der Willkühr untergeordneter Sinn.

Adhibita exercitatione et arte, quis est, quin cernat, quanta vis sit in sensibus. Cicero.

B. Geschmacksinn.

§. 66.

Dem Geschmackssinne werden die chemischen Qualitäten der Körper, oder die Wirkungsweisen der ihnen eingebornen Kräfte objektiv. Das eigentliche Objekt des Geschmackssinnes sind die Salze.

§. 67.

Die Geschmacksempfindung beruhet auf einem chemischen Vorgange. Der Geschmack ist nur in so ferne thätig, oder es entsteht nur in so ferne eine Geschmacksempfindung als die schmeckbare Materie in der Speichelfeuchtigkeit aufgelöset, überhaupt ein chemischer Prozeß mit ihr vorgegangen ist.

§. 68.

Das Organ des Geschmackssinnes sind die Nervenwärzchen der Zunge und der Mundhöhle — Verbindung des Nervensystemes mit dem Muskelsysteme. — Das Geschmacksorgan ist mit einer eigenen Sekretion verbunden, die wieder in den organischen

Prozeß aufgenommen wird und so den Geschmackssinn mit dem Verdauungssysteme verbindet. Seine individuelle Beschaffenheit ist bey verschiedenen verschieden; daher schier jeder seinen eigenen Geschmack hat.

Gustatus, qui sentire eorum, quibus vescimur, genera debet, habitat in ea parte oris, qua esculentis et potulentis iter natura patefecit. Cic.

— §. 69.

Der Geschmackssinn wirket, wie der Chemismus, durch das Medium des Flüssigen. Nur mittelst der Speichelfeuchtigkeit vermag er die chemischen Qualitäten der Körper wahrzunehmen. Er ist darum ein mittelbarer Sinn, und da er mehr zu dem Bewußtseyn der Veränderung in dem Organe, als der Ursache ausser ihm leitet, subjektiver Art.

— §. 70.

In dem Geschmackssinne herrschet die Zeit vor. Der Geschmack ist die Empfindung eines Aufeinanderfolgenden. Die Intensität aber, mit welcher dieser Sinn wirket, steht auf einer sehr niedrigen Stuffe. Er wirket in der geringsten Entfernung, fodert unmittelbare Berührung, $\mathfrak{R}=0$.

— §. 71.

Des Geschmackes kann man sich erwehren. Er ist ein geselliger Sinn, der freye Wahl zuläßt, ohne andere zum Mitgenusse zu nöthigen. Auf welch hohe

Stufe von Vollkommenheit der Geschmackssinn durch Uebung gebracht werden könne, beweiset das Beyspiel der Chemiker u. s. w.

C. Geruchsinn.

§. 72.

Mittelst des Geruchsinnes nimmt die Seele die elektrische Qualität der Dinge wahr: darum auch die Inflammabilien die eigentliche Welt des Geruches sind.

§. 73.

Es ist nicht ein mechanischer, sondern ein elektrischer Vorgang, worauf die Geruchsempfindung beruht. Die riechbare Substanz nämlich theilet ihre Elektrizität der atmosphärischen Luft mit, die dann, heterogen mit unserm Geruchsorgane elektrisirt, dieses in Thätigkeit versetzet, wodurch es das Elektrische derselben wahrnimmt. Darum auch die Gerüche, gleich der Elektrizität, einen entschiedenen Einfluß auf die Lebensthätigkeit ausüben.

Die lebendigen Elektrophore findet man in der Klasse der Fische, und diese Klasse der Thiere ist durch den Geruchsinn ausgezeichnet.

§. 74.

Das Organ des Geruchsinnes ist die mit Nerven durchwebte Haut, welche die innere Oberfläche der Nase auskleidet, die durch ihre flächenartige Struktur einem wahren Elektrometer gleichet, — Verbin-

dung des Nervensystemes mit dem Hautsysteme. — Das Geruchsorgan ist mit einer eigenen Sekretion verbunden, die nur im kranken Zustande in den Organismus aufgenommen wird.

Nares, quod cibi et potionis judicium magnum earum est, non sine causa vicinitatem oris secutae sunt. Humorem semper habent ad pulverem, multaque alia depellenda non inutilem. Cic.

§. 75.

Der Geruchsinn bedarf, wie der Elektrizismus, zu seiner Wirksamkeit der atmosphärischen Luft. Nur mittelst der atmosphärischen Luft nimmt er das Elektrische der Dinge wahr. Der Geruchsinn ist darum nicht an die Qualität der Dinge, sondern an ihre Reproduktion gebunden. Und da er uns über die Ursache des jedesmaligen Geruches in Ungewißheit läßt, so ist er ein mehr subjektiver Sinn.

§. 76.

Der Geruchsinn ist der Zeit untergeordnet. In der Geruchsempfindung ist ein Nacheinander. Das Zeitverhältniß des Geruches ist, vorzüglich in Beziehung auf den Geschmack, = 2. Der Geruchsinn wirket in der Entfernung: man nennt ihn den Geschmack in der Ferne. Sein Raumverhältniß ist=2.

§. 77.

Die Gerüche dringen sich uns auf, und andere werden gezwungen, mitzugenießen: als der Freyheit

zuwider ist er ein minder geselliger Sinn. Zur Bezeichnung der Gerüche fehlen noch die Ausdrücke. Die Ausdrücke scharfer, saurer Geruch sind schwankend und deuten auf Geschmacksempfindungen hin. Die Verschiedenheit der Gerüche hängt ohne Zweifel von den verschiedenen Zuständen des Elektrizismus ab. — Von der Perfektibilität des Geruchsinnes zeuget das Beyspiel der Wilden.

b. Gesichtssinn.

§. 78.

Der Gesichtssinn ist der Sinn für das Licht und die Modifikationen desselben, die Farben.

§. 79.

Die Gesichtsempfindung ist durch organische Lichtproduktion bedinget. Das Sehen ist gleichsam eine Vermählung des innern Lichtes mit dem äußeren. Von dieser Lichtproduktion zeuget der Glanz und die Farbe des Auges und die Phosphoreszens einiger Thieraugen. Auch lassen Stöße auf das Auge und galvanische Reitze Lichtfunken erscheinen.

Thiere, in welchen der Lichtsinn vorherrschet, sind durch Leuchten des Körpers und durch Farbenspiel ausgezeichnet.

§. 80.

Das Organ des Gesichtssinnes ist das Auge, welches dem Lichte gleichgebildet, d. h. ihm durchdring=

lich ist. Mitten im Sehenerven schlägt eine lebendige Pulsader — Verbindung des Nerven mit dem Gefäßsysteme. — Auch hier ist eine Sekretion, die Thränen, welche vollkommen ausgestoßen werden.

Natura oculos membranis tenuissimis vestivit et sepsit, quas perlucidas fecit, ut per eas cerni posset. Cic.

§. 81.

Dem Gesichtssinne, als dem Sinne für das Licht und die Farben, werden nur erleuchtete Flächen objektiv. Die Vorstellung von Erhabenheit und Vertiefung, die Erkenntniß der Entfernung und Größe u. s. w. beruht auf Schlüssen, denen gewisse Erfahrungen zu Grunde liegen, deren man sich, was Folge der Zeit und Gewohnheit ist, nicht mehr abgesondert bewußt wird und darum schließet, ohne diese Schlüsse von den Sätzen zu unterscheiden, auf welche sie führen.

Maxima est enim vis vetustatis et consuetudinis. Cicero.

§. 82.

Der Gesichtssinn gehört dem Raume an, er ist der Sinn für das Außer- und Nebeneinanderseyn. Er wirket in einer unermeßlichen Entfernung, $R = 4$, und mit der größten Intensität, er bedarf nur eines Augenblickes, um die unermeßliche Ferne zu durchdringen, die ihn von seinem Bilde trennt. $Z = 0$. Der Gesichtssinn ist ein objektiver Sinn, indem er mehr Bewußtseyn des ausser uns Seyenden, als der Veränderung in uns ist.

§. 83.

Die Farben bilden unter sich einen Gegensatz; daher kommt es, daß der unbehagliche Eindruck der einen Farbe auf das Auge durch den Anblick einer andern gemildert und aufgehoben wird. Der Gegensatz der Farben aber ist elektrischer Art, dieses leuchtet schon aus den verschiedenen Farben der beyden Funken ein, welche den Formen der Elektrizität entsprechen.

§. 84.

Der Gesichtssinn und der Geruchsinn sind darum homologe Sinne, um so mehr, da jeder elektrische Vorgang von einer Lichterscheinung begleitet wird, beyde also nur Ausdrücke eines gemeinschaftlichen Dritten zu seyn scheinen. — Der Gesichtssinn steht ganz unter der Willkühr und kann dem Beyspiele der Mahler, der Jäger u. a. zu Folge durch Uebung eine ausserordentlich hohe Stuffe von Vollkommenheit erreichen.

Quam multa vident pictores in umbris et in eminentia, quae nos non videmus. Cicero.

E. Gehörsinn.

§. 85.

Mittelst des Gehörsinnes wird der Seele der Schall und Ton objektiv. Die eigentliche Tonwelt ist in den Metallen lebendig, darum diese ein vorzügliches Objekt für das Gehör sind.

§. 86.

Die Gehörsempfindung ist durch organische Schallproduktion bedingt. Die tönende Außenwelt gibt dem Organe nur den Anstoß, den Ton in sich zu reproduziren. Mit der Fähigkeit des Organs, aus sich zu tönen, erlischt auch die Möglichkeit der Empfindung des Tones außer ihm.

Der Vogel, der ganz Gehörsinn zu seyn scheint, ist durch angeborne Musik ausgezeichnet.

§. 87.

Das Organ des Gehörs ist das Ohr; denn nur Gleiches kann von Gleichem empfunden werden, darum auch nur das Harte im Organismus als Hörorgan dienen kann. Das Gehörorgan ist eine Verbindung des Nervensystemes mit dem Knochensysteme. Auch hier ist eine Sekretion, die aber völlig ausgestoßen wird.

> Aures duros et quasi corneolos habent introitus, multisque cum flexibus. Provisum etiam, ut si qua minima bestiola conaretur irrumpere, in sordibus aurium, tanquam in visco, inhaeresceret. Cic.

§. 88.

In dem Gehörsinne ist aller Raum negiret. Der Schall wird als eine Aufeinanderfolge von Vibrationen empfunden. Diese Vibrationen aber drücken sich in der atmosphärischen Luft ab; der Gehörsinn ist darum, wie ein objektiver, so auch ein mittelbarer Sinn. Die Entfernung, innerhalb welcher, und

die Intensität, mit welcher dieser Sinn wirket, ist ausgezeichnet. N. = 3. Z = 1.

§. 89.

In dem Schalle spricht sich das Bestreben eines in sich ruhenden, durch äußern mechanischen Anstoß in zitternde Bewegung gesetzten Körpers aus, das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen und in sich als ein Ganzes zu ruhen. Darinn besteht aber ebenfalls das Wesen des Magnetismus; der Gehörsinn entspricht darum dem Magnetismus. Ja, wie sehr der Schall magnetischer Natur sey, offenbaret sich in dem Streben desselben nach Gestaltung.

§. 90.

Des Magnetismus, des Schalles sind nur starre Körper fähig: Gefühlsinn und Gehörsinn sind darum an einerlei Objekte gewiesen. Der Gehörsinn aber steht auf einer höhern Stuffe. Der Gefühlsinn nimmt die Körper nur in ihrer Ruhe, der Gehörsinn in ihrer innern Bewegung wahr, jener erkennt nur an ihnen, was Ausdruck ihrer Cohäsion ist, dieser das Innerste und Tiefste derselben, denn durch Schall und Ton offenbaret sich das Innerste, die Seele der Dinge; so wie auch der Gehörsinn es ist, durch welchen am meisten auf die Seele — auf das Gemüth und auf die Vernunft — eingewirkt wird. — Die Töne dringen sich uns auf. Für die Vervollkommnungsfähigkeit des Gehörsinnes bürget das Beyspiel der Tonkünstler.

Quam multa, quae nos fugiunt in cantu, exaudiunt in eo genere exercitati? qui primo inflatu tibicinis Antiopam esse ajunt, aut Andromacham, cum id nos ne suspicemur quidem. Cic.

F. Wärmesinn.

§. 91.

Der Sinn für die Temperatur der Außendinge, der Körper außer uns, ist der Wärmesinn.

§. 92.

Die Empfindung des Wärmegrades der Körper außer uns ist durch organische Wärmeproduktion bedingt. Das Gefühlorgan muß selbst einen bestimmten Wärmegrad besitzen, der durch die Temperatur der Körper außer ihm einer Steigerung oder Herabsetzung fähig ist. Was ihn steigert, wird als warm, was ihn herabsetzt, als kalt empfunden.

Quod est calidum, cietur et agitur motu suo: qui quamdiu remanet in nobis, tamdiu sensus et vita remanet. Cicero.

§. 93.

Das Organ des Wärmesinnes ist die Haut — Verbindung des Nerven mit dem Hautsysteme — Schelling nennt sie das Auge für die Wärme. Das Organ des Wärmesinnes ist mit einer eigenen Sekretion verbunden, die nur im kranken Zustande unterdrücket wird.

Mit der ersten Haut erwachet in dem Thier-

reiche der Wärmesinn. Die Hautbildung tritt zuerst in der Klasse der Amphibien hervor, und diese fühlen eine eigene Lust, sich zu sonnen.

§. 94.

In dem Wärmesinne wird es recht offenbar, daß der Sinn die an sich von uns verschiedenen Dinge nicht ausser uns, sondern in uns wahrnimmt. Wir nehmen nämlich die Temperatur der Körper außer uns inner des Grades unserer eigenen Wärme wahr, durch Erhöhung oder Herabsetzung desselben.

§. 95.

Die Wärme ist die Seele des chemischen Prozesses. Sie ist das fluidisirende Prinzip. Geschmacksinn und Wärmesinn sind darum homologe Sinne. Doch stehet der Wärmesinn über dem Geschmacksinne. Dieser ist der Sinn für den Chemismus in der Natur, jener der Sinn für das Ansich, für die Seele desselben. Der Wärmesinn wirket in der geringsten Entfernung, erfodert unmittelbare Berührung, $\mathfrak{R}=0$.

§. 96.

Der Wärmesinn kommt mit dem Gefühlssinne darin überein, daß wir durch ihn, wie durch diesen, im unmittelbaren Zusammenhange mit der Außenwelt stehen. Mittelst des Gefühlssinnes hängen wir mit der materiellen Welt, mittelst des Wärmesinnes mit der allgemeinen Temperatur der Natur und deren wechselnden Zuständen zusammen. Welcher Vervoll-

kommnung der Wärmesinn durch Uebung fähig ist, beweißet das Beyspiel der Mineralogen.

Die Amphibien erstarren durch nächtliche Kälte und werden durch Tageswärme wieder belebet. Ich verweise ferner auf den Winterschlaf der Thiere.

§. 97.

Die Sinne trennen sich in zwey Reihen, in eine objektive und eine subjektive Sinnenreihe. Jene führen mehr zu dem Bewußtseyn des Gegenstandes, diese der Veränderung im Organe. Hier ist mehr, dort weniger Organempfindung. Auf der objektiven Sinnenreihe stehen der Gefühlssinn-, der Gesichtssinn und der Gehörsinn, auf der subjektiven der Geschmacksinn, Geruchsinn und der Wärmesinn.

§. 98.

Die äußersten Glieder einer jeden Reihe verhalten sich, wie Aeußeres und Inneres gegen einander. Dem Gefühl- und dem Geschmacksinne wird mehr das Aeußere, dem Wärme- und Gehörsinne mehr das Innere, die Seele der Naturdinge offenbar. In demselben Verhältnisse stehen die mittleren Glieder, der Geruchsinn und Gesichtssinn, zu einander. Man unterscheidet darum zwischen Sinnen der materiellen, und der immateriellen Ordnung.

§. 99.

Auf der objektiven Sinnenreihe stehen der Gefühl-, Gesichts- und Gehörsinn, und auf der sub-

jektiven der Geschmack=, Geruch= und Wärmesinn. Von den auf beyden Reihen sich gegenüberstehenden Sinnen gehöret der eine mehr der Zeit, der andere mehr dem Raume an. In der Geschmacks= und Geruchsempfindung ist mehr Sukzession, sie ist die Empfindung eines Aufeinanderfolgenden; in der Gefühls= und Gesichtsempfindung ist mehr Simultaneität, sie ist die Empfindung eines unmittelbar und zugleich Seyenden. Und so ist auch der Gehörsinn ein Sinn des Nacheinander, und der ihm gegenüberstehende Wärmesinn mehr ein Sinn des Außer und Nebeneinander.

§. 100.

Jeder Sinn ist in sich vollkommen. Wenn man aber die Sinne im Verhältnisse zu einander betrachtet, so gebühret dem einen Sinne der Vorzug vor dem andern. Die relative Vollkommenheit der Sinne richtet sich nach der Stuffe der Organisation, auf welcher der Sinn hervortritt. Schon auf den niedern Stuffen der thierischen Organisation kommt es zu dem Gefühl= und Geschmacksinne. Später erscheinen der Gesichts= und Geruchsinn. Und der Wärmesinn und der Gehörsinn sind erst das Erzeugniß einer hohen Stuffe der Organisation.

§. 101.

Und von den beyden Sinnen, welche auf den verschiedenen Stuffen der Organisation hervortreten, gehet in der Entwickelung jedesmal der Sinn des

Raumes dem der Zeit voran. Die Stuffenfolge der Sinne trifft mit der der Thiere in Eins zusammen.

1.	2.
Gefühlsinn.	Geschmacksinn.
Wurm.	Molluske.
3.	4.
Gesichtssinn.	Geruchsinn.
Insekt.	Fisch.
5.	6.
Wärmesinn.	Gehörsinn.
Amphibion.	Vogel.

§. 102.

Die Sinnesverrichtungen — das sensible System — und die thierisch-körperlichen Verrichtungen — das vegetative System — bilden einen Gegensatz und es giebt einen Wechsel davon. Diesen Wechsel drückt der Schlaf und das Wachen aus. In dem Zustande des Wachens haben die Sinnesverrichtungen die Oberhand über die thierisch-körperlichen Verrichtungen, und in dem Zustande des Schlafes sind bey dem vorherrschenden Uebergewichte der thierisch-körperlichen Funktionen die Sinnesverrichtungen unterdrücket.

Habes somnum imaginem mortis, eamque quotidie induis. In ejus (mortis) simulacro vides esse sensum nullum. Cicero.

§. 103.

Das Wachen trifft mit dem Tage und der Schlaf mit der Nacht zusammen. Dieses Zusammentreffen

ist nicht zufällig, sondern nothwendig. Es giebt nur ein Leben, in welchem alles besondere Leben der Dinge, seiner Besonderheit ungeachtet und unbeschadet, verflochten ist: was uns untrügliches Zeugniß giebt von dem großen Weltorganismus, in welchem nichts absolut getrennt und abgesondert, sondern alles bey seiner Getheiltheit und Getrenntheit wieder in Einheit ist. Der Mittelpunkt in diesem großen Lebenskreise aber ist das Leben der allgemeinen Natur, mit dessen Erscheinungen alle Erscheinungen in dem besondern Leben der Dinge zusammenstimmen.

Diei noctisque vicissitudo conservat animantes, tribuens aliud agendi tempus, aliud quiescendi. Cicero.

II.

Von dem innern Sinne.

§. 104.

Vermittelst des innern Sinnes wird sich die Seele unmittelbar des Veränderlichen, Vergänglichen und Wechselnden der Innenwelt bewußt.

§. 105.

Die Seele ist nicht bloßes Denken, Fühlen und Wollen, sondern sie schwebet auch als beschauendes Wesen über die Vorgänge in ihrem Innern. Das Organ, wodurch ihr diese Vorgänge offenbar werden, ist der innere Sinn, der darum auch das geistige, innere Auge genennt wird.

§. 106.

Durch den innern Sinn schauet die Seele ihre eigenen Zustände an, setzet sich also sich selbst als Objekt entgegen, und in sich das Verhältniß der Außenwelt und Innenwelt. Dadurch, daß die Seele sich selbst zum Objekte macht — durch ihre Selbstbeschauung — erhebet sie sich über die Natur und macht sich von der Gewalt derselben unabhängig.

Est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre. Cicero.

§. 107.

Durch den innern Sinn wird in der Seele selbst das Verhältniß von Außenwelt und Innenwelt gesetzt. Und diese — ideelle — Außenwelt wird, wie die reelle, auch von der Seele nur zufolge einer Affektion des Leibes und zwar des Nervensystems wahrgenommen. Ob es aber ein besonderer Nerve sey, durch dessen Affektion die Wahrnehmung des innern Sinnes bedingt wird, möchte eine unauflösliche Frage seyn.

§. 108.

Die Wahrnehmungen des innern Sinnes kommen mit den Wahrnehmungen des äußern Sinnes darin überein, daß sie gleich diesen auf Affektion beruhen, und darum mit ihren Gegenständen zusammenstimmen, wahre, und von aller Willkührlichkeit frei, nothwendige Vorstellungen der Dinge sind.

§. 109.

In dem innern Sinne offenbaret sich, wie in dem äußern, der eine und ungetheilte Sinn: aber in jenem auf andere Weise, als in diesem. In jenem herrschet die Aeußerlichkeit, in diesem die Innerlichkeit. Der äußere Sinn beweiset nur Empfänglichkeit für die Eindrücke der Außenwelt, der innere Sinn für die Einwirkungen der Innenwelt, darum auch jener mehr den Raum, und dieser die Zeit zur Form seiner Anschauung hat.

Der äußere Sinn geht in seiner Entwickelung dem innern Sinne voran, und dieser kann seinen Anschauungen jenen hohen Grad der Klarheit nicht geben, die in den Anschauungen des äußern Sinnes ist.

§. 110.

Doch kann der innere Sinn durch Uebung zu hoher Vollkommenheit gesteigert werden. Zu den Vollkommenheiten des innern Sinnes aber gehören Schärfe, wenn er auch jene Seelenerscheinungen, die mit der höchsten Schnelligkeit vorübereilen, oder nur schwach auf den Sinn einwirken, erfasset und anschaut, Klarheit, wenn er sie nach dem ganzen Umfange ihres Seyns erkennt, Feinheit, wenn er in den Stand setzt, unter den verwandten Seelenerscheinungen leicht zu unterscheiden.

§. 111.

Was sich dem innern Sinne kund thut, ist das in dem natürlichen Flusse seiner Gedanken, Gefühle

und Handlungen befangene, das veränderliche, erscheinende Ich, oder es sind nur die Erscheinungen, welche an dem Ich vorgehen, die durch den innern Sinn zum Bewußtseyn gelangen.

Ut oculus, sic animus sese non videns, alia cernit, vim certe, sagacitatem, memoriam, motum, celeritatem videt. Cicero.

§. 112.

Doch auch das Ich wird sich seiner selbst bewußt. Dieses Wissen des Ichs um sich, oder um seine Selbstheit ist das Selbstbewußtseyn, welches mit dem Seyn des Ichs zusammenfällt und das eigentlich Charakteristische im Menschen begründet und bezeichnet.

Sentit animus, se moveri, quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri.

§. 113.

Das Wissen des Ichs um sich selbst ist ursprünglich nur dunkel, und wird Selbstgefühl genannt: erst nach und nach erhebt es sich auf die Stuffe der Klarheit und Deutlichkeit und wird ein Wissen im strengen Sinne des Wortes.

Das Wissen des Ichs um sein Selbst ist ein unmittelbares Wissen, welches auf keinem Schlusse, auf keiner Folgerung beruht. Das Ich weiß um sich dadurch, daß es ist, und es ist eigentlich erst dadurch, daß es um sich weiß. Wissen und Seyn treffen in dem Ich in Eins zusammen. Und dieses Wissen

um sich ist für das Ich das Gewisseste aller Gewißheit.

§. 114.

In dem Selbstbewußtseyn ist die lauterste und ungetrübteste Identität des Subjektiven und Objektiven; Subjekt = Objekt. Die Formel, durch welche das Selbstbewußtseyn am richtigsten und wahrsten bezeichnet werden kann, ist Ich = Ich; denn das Ich, welches um sich weiß, ist ganz dasselbe, als jenes, um das es weiß.

§. 115.

Wissen und Seyn fallen in dem Ich in Eins zusammen. Das Ich weiß um sich dadurch, daß es ist; das Selbstbewußtseyn ist darum die ursprünglichste Thathandlung des Gemüthes, welcher keine andere vorangehen kann, aus der es erst abfolgte. Und da mit dem Seyn des Ichs das Wissen darum zumal und zugleich gesetzt ist, so begleitet es auch alle Aeußerungen desselben und findet sich bey allen Erscheinungen desselben wieder. Doch kann das Selbstbewußtseyn auch verdunkelt und unterdrückt werden.

III.

Von dem Allsinne.

§. 116.

Der äußere und der innere Sinn sind an bestimmte Bedingungen des Raumes und der Zeit gebunden. Der Allsinn stehet über diese erhaben.

§. 117.

Durch den Allsinn wird der Mensch zum Seher. Er sieht in der Gegenwart das Künftige, in der Nähe das Ferne. Durch ihn erkennt er auf unmittelbare und untrügliche Weise, was in der Oekonomie und in den kritischen Augenblicken des Lebens das Angemessene, und in Gefahren das Zweckmäßige ist. Er schauet in dem Lichte desselben, wie in einem klaren Spiegel, das ihm freundlich und das ihm feindlich Gestimmte, und wird zu jenem hingezogen, von diesem abgestoßen u. s. w.

Est profecto quiddam — etiam in barbaris gentibus — praesentiens atque divinans. Cicero.

§. 118.

Durch diesen Sinn wird der Mensch der Gottheit gleichsam näher gebracht: es offenbaret sich in ihm eine Anschauungsweise, ähnlich der, die in Gott ist. Wie es nämlich für die göttliche Anschauung keine Ferne und keine Zukunft giebt, sondern ihr alles in unmittelbarer Gegenwart vorschwebet, so ist auch für den Allsinn das Künftige wie das Gegenwärtige, das Ferne wie das Nahe, alles wird in unmittelbarer Gegenwart angeschauet.

Magnifica quidem res et salutaris, qua proxime ad Deorum vim natura mortalis possit accedere. Cicero.

§. 119.

Er ist aber darum nicht eine höhere Sinnesart, die nur übernatürlichen Wesen angehörte. Der All-

sinn ist die unmittelbare Erkenntniß, die schon dunkel in den tiefern Sphären der Natur, auf unverkennbare Weise aber in dem Thiere waltet, nur in dem Menschen ein menschlicher Sinn geworden, d. h. zu einem höhern Grade von Vollkommenheit gesteigert ist. Durch diesen Sinn hat das Thier seine Ahnung des künftigen Zustandes, durch ihn gemahnt trifft es Vorkehrungen auf den kommenden Winter, und erkennt von ihm geleitet das bey den Krankheiten oder Verwundungen seines Körpers angezeigte Heilmittel, erkennt seine Freunde und seine Feinde u. s. w.

Cana fulix itidem fugiens e gurgite ponti
Nuntiat horribiles clamans instare procellas,
Haud modicos tremulo fundens e gutture cantus etc.

§. 120.

Der Allsinn im Menschen giebt also Zeugniß davon, daß in dem Bewußtseyn ein der Bewußtlosigkeit ähnliches Prinzip, oder in der menschlichen Seele die unverfälschte Kraft der Wissenschaft der Natur ist. Ich nenne ihn Allsinn, indem nicht nur vor ihm alles eins ist, das Ferne wie das Nahe, das Künftige wie das Gegenwärtige, sondern auch weil er den Naturwesen eben so wie den Seelenwesen eingeboren, und der eigentliche Sinn für das Alleben ist.

Est vis et natura, quae aliquo instinctu futura praenuntiat. Cicero.

§. 121.

In dem Allsinne geht kein übernatürlicher Sinn auf, es ist der Sinn, der schon in den Naturwesen entfaltet ist. — Der Allsinn beweiset sich auch hierinn als Sinn der Natur, daß seine Wirksamkeit an das Naturgesetz gebunden ist. Soll nämlich das Künftige in die Wahrnehmungssphäre des Allsinnes fallen, so muß es mit dem Gegenwärtigen in einem natürlichen Zusammenhange stehen und sich aus ihm nach einem Naturgesetze entwickeln. Das Zufällige und Freye liegt außerhalb des Kreises seiner Erkenntniß. Das Thier ist Orakel der Natur; aber es nimmt in der gegenwärtigen Witterung die kommende nur in so ferne wahr, als diese mit jener in einer nothwendigen Verbindung steht, oder nach einem Naturgesetze sich aus ihr entwickelt.

Qui potest provideri, quidquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit. Cicero.

§. 122.

In dieser Beziehung kann man den Allsinn einen anschauenden Verstand nennen; indem, was der Verstand durch Vergleichung und Schlüsse herausbringt, aus der Gegenwart die Zukunft, er unmittelbar, anschauend erkennt, in der Gegenwart die Zukunft.

Ut in seminibus vis inest earum rerum, quae ex iis progignuntur, sic in causis conditae sunt

res futurae: quas futuras concitata mens aut soluta somno cernit, conjectura praesentit. Cic.

§. 123.

Der Allsinn und die Vernunft, beyde kommen mit einander darin überein, daß sie Vermögen unmittelbarer Erkenntnisse sind. Wie die Vernunft unmittelbar erkennt, was in einem jedesmaligen Falle das Gute ist, so der Allsinn das Angemessene in den kritischen Augenblicken oder Gefahren des Lebens. Doch sind beyde durch scharfe Grenzlinien wieder von einander geschieden.

§. 124.

Die Vernunft weiß um sich selbst, der Allsinn hat kein Bewußtseyn von sich. Die Vernunft erkennt und ist sich ihrer als des Erkennenden bewußt. Der Allsinn erkennt, ohne aber zu wissen, daß in diesem Erkennen er das Erkennende sey: darum auch die Erkenntnisse, zu welchen man durch den Allsinn gelanget, wie von einer fremden Macht her in die Seele kommen, und einer übernatürlichen Einwirkung, einer göttlichen oder dämonischen Eingebung zugeschrieben werden.

§. 125.

Die Vernunft ist auf das Uebersinnliche, der Allsinn auf das Sinnliche gerichtet. Die Vernunft erkennt das Wahre, Gute und Schöne, überhaupt das Göttliche, Uebersinnliche, der Allsinn erkennt

nur Sinnliches, sinnlich Vernehmbares oder auch, was auf Sinnliches Bezug hat. Und wenn auch beyde das Angemessene in dem Leben der Menschen erkennen, so erkennt die Vernunft das Angemessene für das übersinnliche — sittliche — Leben, der Allsinn aber das Zweckmäßige für das sinnliche — physische — Wohlseyn.

Die Vernunft, nicht der Allsinn richtet über Schönheit und Harmonie, über Gutes und Schlechtes und schaut das Rechte.

De bonis et malis sensus non judicat, quid utile scit, quid inutile ignorat. Seneca.

§. 126.

Die Wirkungssphäre der Vernunft ist in dem Reiche des Uebersinnlichen unumschränkt: die Vernunft ist in Wahrheit ein universeller Sinn. Der Wirkungskreis des Allsinns in dem Gebiete des Sinnlichen ist enge begrenzt, man kann ihn einen egoistischen Sinn nennen. Zwar wirket der Allsinn von den Bedingungen des Raumes und der Zeit unabhängig, nimmt das Künftige wie das Gegenwärtige, das Ferne wie das Nahe wahr, seyen es Erscheinungen oder Zustände des Lebens u. s. w. aber es müßen solche seyn, welche auf das Individuum eine enge Beziehung haben, oder auch auf andere ihm verwandte, verbundene Naturen.

Das Thier erkennt instinktmäßig seinen Feind, aber es kennt nur den Feind seiner Gattung, nicht den der andern.

A. Ahnung.

§. 127.

Ahnung ist die Vorhersehung aus Wahrnehmung. Vorhersehung aber ist das Bewußtseyn der nothwendigen Wirklichwerdung einer künftigen Begebenheit.

Inest in animis praesagitio injecta atque inclusa divinitus. Cicero.

§. 128.

Die Ahnung muß man von dem unterscheiden, was klare und dunkle Vorhersehung genennt wird. Die klare Vorhersehung beruht auf Schlüssen, die dunkle auf Ideenassoziation, auf dem Bewußtseyn des öfters wahrgenommenen Beysammenseyns zweyer Erscheinungen, ausgehend von dem Prinzipe, daß in dem Reiche der Natur und in den Erscheinungen derselben eine gewisse Analogie, Beständigkeit und Gleichförmigkeit herrsche.

Est ars in iis, qui novas res conjectura persequuntur, veteres observatione didicerunt. Carent autem arte ii, qui non ratione aut conjectura, observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi futura praesentiunt. Cicero.

§. 129.

Die Wahrnehmung, welche der Ahnung zu Grunde liegt, hat den Schein einer Vorempfindung, ohne aber in Wahrheit eine solche zu seyn;

denn der ahnende Sinn, Allsinn, nimmt die Erscheinungen des Lebens nicht außer einander, sondern ineinander wahr, er erkennt mit der Gegenwart die Zukunft, aber nicht durch einen Schluß, sondern auf unmittelbare Weise.

§. 130.

Doch erfodert die Ahnung eine strenge Prüfung, damit nicht Schein mit Wirklichkeit verwechselt werde: und dazu gehört Scharfsinn. Es giebt nämlich dunkle Gefühle, vorzüglich der traurigen Art, die sich als Vorgefühle ankündigen, und durch den Erfolg gerechtfertigt, den trügerischen Schein einer Ahnung geben. Doch ziehen wir sie vor den Richterstuhl einer strengen Kritik, so legen sie den Schein der Vorgefühle ab, und geben sich als Gefühle kund, die ihren Grund entweder in dunklen Vorstellungen oder in einer schwermüthigen Stimmung der Seele haben u. s. w.

§. 131.

Von Ahnungen muß man die Visionen unterscheiden. Es sind dies, wie Eschenmayer sagt, die Gestalten von geliebten Freunden, Verwandten und Eltern, die vor ihrem Tode im Lichtgewande an der Seele vorüberschweben, und uns mit ihrem Andenken erfüllen. Die Visionen haben ihren Grund in der Sympathie der Geister.

§. 132.

Wie die Körperwelt, so bildet auch die Geister-

welt ein in sich verbundenes Ganzes; denn auch die Geisterwelt ist von dem allgemeinen Gesetze des Universums nicht ausgenommen. Die Geister stehen unter sich, wie in einem mittelbaren, so auch in einem unmittelbaren Verkehre, und es giebt eine unsichtbare Gemeinschaft der Geister, die um so inniger ist, je mehr diese von dem Bande der Liebe umschlungen sind, und darum giebt es Offenbarungen des einen Geistes an den andern, die von der unmittelbaren Gegenwart des Leibes unabhängig sind.

Omne hoc, quod vides, quo divina atque humana inclusa sunt, unum est, membra sumus corporis magni. Seneca.

B. Prophetischer Traum.

§. 133.

Die prophetischen Träume sind mit den Ahnungen und Visionen dem Wesen nach eins: beyderley Erscheinungen unterscheiden sich nur darin von einander, daß jene im Zustande des Schlafes, diese während des Wachens statt finden.

Certis imaginibus multorum quies adumbrata est. Val. Max.

§. 134.

Man stellt die prophetischen Träume in Abrede, indem Träume Produkte der Einbildungskraft sind, diese aber die Traumbilder aus dem Vorrathe der schon einmal gehabten Sinnesvorstellungen nach den

Gesetzen der Ideenassoziation erzeuget, und mithin die Welt der Träume ihrem ganzen Inhalte nach nichts als eine Reproduktion der äußern Sinneswelt ist.

§. 135.

Doch diejenigen Vorgänge in der Seele, welche prophetische Träume heißen, sind aus den Gesetzen der Ideenassoziation schlechterdings unerklärbar, darum sie nicht für Produkte der Einbildungskraft anzusehen, und in die Reihe der Träume zu stellen sind. Freilich wer sie in diese Reihe stellt, wird etwas Widersprechendes in ihnen sehen, aber eben darin besteht der Irrthum, sie in diese Klasse von Seelenerscheinungen zu setzen.

§. 136.

Wie die Ahnung, so erheischet auch der prophetische Traum die schärfste Kritik, damit nicht Schein statt der Wirklichkeit gelte. Es giebt nicht selten Träume, welche den Schein der prophetischen haben, in der That und Wahrheit aber es nicht sind. Manche derselben enthalten den Grund ihrer Erfüllung in sich und können darum nicht für Vorbedeutungen gelten. Bey andern wird das Künftige in einem Traumbilde gesehen, weil es im wachenden Zustande mit Wahrscheinlichkeit oder gar mit Gewißheit erwartet wird u. s. w.

§. 137.

Jedoch können Träume nicht geläugnet werden,

welche aus den Gesetzen der Ideenverbindung schlechterdings unerklärbar sind, und nur entweder aus einem divinatorischen Sinne — Allsinn — oder aus einer unmittelbaren Gemeinschaft der Geister begriffen werden können. Und dieses sind prophetische Träume.

C. Somnambulismus.

§. 138.

Der Somnambulismus vereinigt in sich die Erscheinungen des Schlafes und des Wachens. Er ist entweder der natürliche oder der künstliche.

AA. Natürlicher Somnambulismus.

§. 139.

Der natürliche Somnambulismus ist das Traumleben der gewöhnlichen Nachtwandler, welches freywillig, ohne alles Zuthun der Kunst, erfolgt.

Mondsucht, selenogamischer Somnambulismus.

§. 140.

Das Traumleben des gewöhnlichen Nachtwandlers ist ein Zustand des Schlafes; denn die Sinneswerkzeuge desselben sind den äußern Eindrücken verschlossen. Es ist aber zugleich auch ein Zustand des Wachens; denn der geschlossenen Sinnesorgane ungeachtet nimmt der Nachtwandler Eindrücke von aussen auf und wahr, er empfindet, sieht, hört u. s. w.

§. 141.

Wie aber der Nachtwandler bey geschlossenen

Sinnesorganen zu empfinden vermöge? Diese Erscheinung verliert in dem Grade am Wunderbaren, als man zu den niedern Thierklassen herabsteigt; denn hier kömmt man auf Thiergattungen, welche Empfindung, ja das feinste Gefühl haben, ohne daß es in ihnen noch zur Bildung eines Sinneswerkzeuges, ja nicht einmal noch zur Bildung eines Nerven gekommen ist. Die Empfindung muß darum nicht absolut an die individuellen Sinneswerkzeuge gebunden seyn.

§. 142.

Ausserdem Wahrnehmungsvermögen, dessen Wirksamkeit an die bestimmten Sinnesnerven geknüpfet ist, giebt es in der menschlichen Seele noch ein anderes, welches von den Sinnesnerven ganz unabhängig ist. Es schlummert in allem Organischen und hat besonders das Sonnengeflechte des Nervensystemes des Unterleibes zu seinem Sensorium. Darum erkennen Somnambuls alles, was man ihnen an die Magengegend hält, und manchen Personen wurde in und nach Nervenkrankheiten ihr ganzer Leib zum Sinnesorgane. Nur aus diesem Wahrnehmungsvermögen ist es begreiflich, wie der Nachtwandler bey geschlossenen Sinneswerkzeugen zu empfinden vermöge.

§. 143.

Nimmt man eine im Schlafe zurückbleibende oder gar erhöhte Empfänglichkeit des einen oder des andern Sinnes an, so hat man unbezweifelbare

Thatsachen gegen sich, und dieser Annahme ungeachtet bleiben die Erscheinungen des Nachtwandlens im Dunkel. Unerklärt ist es, wie es zu dieser Empfänglichkeit komme, unbegreiflich, wie bey der Empfänglichkeit des einen Sinnes Empfindungen des andern möglich sind, unbegreiflich das Daseyn mehrerer Vorstellungen von Dingen, die auf dem Wege der Sinneswerkzeuge zur Seele nicht gelangen konnten u. s. w. Und am Ende möchte man der Gefahr eines Widerspruches nicht entgehen, indem man im Schlafe der Sinne ein Wachen der Sinne annimmt.

§. 144.

Das Traumleben des gewöhnlichen Nachtwandlers ist ein Zustand des Schlafes; denn alles Selbstbewußtseyn ist aufgehoben, der Nachtwandler hat sich gleichsam selbst verloren, weiß nichts um sich, darum er auch, aufgeweckt, in ein völliges Erstaunen geräht, nämlich durch das Finden seiner selbst, da er zuvor nicht bey sich war. Es ist aber zugleich auch ein Zustand des Wachens; denn der Traumwandler beweiset eine Fertigkeit in Bewegungen, die hohen Muth verrathen, und in Verrichtungen und Handlungen, die durch hohe Sinnigkeit, Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit ausgezeichnet sind.

Dormientes agunt, quae somniant. Cicero.

§. 145.

In dem Traumleben findet blos Thun und Schauen statt, ohne daß sich aber damit Reflexion verbindet.

In diesem Mangel der Reflexion liegt der Grund der mangelnden Furcht. Wie aber die Seele in dem Zustande des erloschenen Selbstbewußtseyns so sinnig zu handeln vermöge? Welche Sinnigkeit, welche Gesetzmäßigkeit und Ordnung offenbaret sich nicht in den Kunsttrieben der Thiere, welche wie die Handlungen der Nachtwandler ohne Bewußtseyn sind, und gleichsam den Traumzustand der Vorstellungskräfte bezeichnen? Der Bildungstrieb der Seele aber hat in dem Traumleben ein um so glücklicheres Spiel, als er ganz in sich gesammelt ist und frey von aller Zerstreuung.

Viget enim animus in somnis, liberque sensibus ab omni impeditione curarum. Cicero.

§. 146.

Hieraus können wir zugleich erkennen, warum der Traumwandler beym Erwachen sich dessen nicht erinnert, was er im Zustande des Traumwandels vollbrachte; denn im Traumleben findet ein bloßes Handeln Statt, welches mit keiner Reflexion verknüpfet ist; der Traumwandler handelt, ohne sein Handeln im Spiegel des Bewußtseyns zu schauen; darum kann aus dem Zustande des Traumlebens in den des Wachens hinüber, in den bewußten Zustand aus dem der Bewußtlosigkeit sich auch nicht die leiseste Erinnerung verbreiten.

§. 147.

Der Traumwandler führt seine Rolle entweder

bis an ihr Ende durch, oder er kömmt während des Spieles durch die Macht äußerer Einwirkungen wieder zu sich. Vorzüglich ist es der Zuruf seines Namens, der ihn leicht zu dem Bewußtseyn seiner selbst wieder bringt. An die Vorstellung seines Namens nämlich ist die Vorstellung seiner selbst gebunden; wie er darum jenen vernimmt, wird diese in seiner Seele erwachen.

Rufe man darum den Traumwandler nie bey seinem Namen, wenn man ihn in einer gefährlichen Unternehmung begriffen sieht.

BB. Künstlicher Somnambulismus.

§. 148.

Der künstliche Somnambulismus wird absichtlich, durch fremdes Zuthun herbeygeführt.

Das Verfahren, ihn zu erregen, beruht in der Volar- und Marginal-Manipulation, im höhern Grade in dem Auflegen der Hände an die Stirne und Magengrube, im Anhauchen, im fixen Anschauen, u. s. w.

Nevrogamischer Somnambulismus. Mesmerismus. Thierischer Magnetismus. Magnetiseur. Magnetisirte. Rapport.

§. 149.

Der erste Erfolg der magnetischen Behandlung ist ein Gefühl der Leichtigkeit und des Wohlbefindens, ein besonderes Wohlbehagen und eine Beruhigung der unangenehmen körperlichen Gefühle,

was im höhern Grade in Betäubung und Schlaf übergeht. Jetzt beginnt die Epoche der wundervollen Erscheinungen in dem Leben der menschlichen Seele. Die Erscheinungen des Schlafes und des Wachens gehen in einander über, und aus dem Schlafe der Sinnesnerven scheint das geistigste Leben der Seele zu erwachen.

§. 150.

Die Somnambule kommt schlafend zu dem Bewußtseyn der Außenwelt, lies't, schreibt, geht im Schlafe umher u. s. w. — Einfacher Somnambulismus, vollkommene Krise — Besonders ist es die Magengegend, in welcher sich alle Sinne konzentrirt zu haben scheinen. Außer dem Wahrnehmungsvermögen, das von den bestimmten Sinnesnerven abhängt, giebt es noch, wie wir hörten, ein anderes, welches in allem Organischen seinen Sitz, und in dem Gewebe der knotigen Nerven in der Magengegend sein eigentliches Sensorium hat. Dieses Wahrnehmungsvermögen erwachet während dem Schlafe der Sinne kraft der magnetischen Behandlung und setzet die Somnambule in unmittelbaren Verkehr mit der Außenwelt.

§. 151.

Mit dieser Klarheit im Aeußern verbindet sich eine seltene Klarheit im Innern. Der Somnambul schauet wie mit leiblichen Augen die inneren Organe seines Leibes, er giebt das leidende Organ an, bezeichnet das Heilmittel, leitet den Gang der Heilung

und bestimmt die Zeit der Genesung. Dieses ist der Zustand der Klarheit und der Divination.

§. 152.

Der Somnambul erkennt, wie mit leiblichen Augen, die innern Organe seines Leibes; denn sein ganzer Leib ist ihm Sinnesorgan geworden. — Er bestimmt die wirksamsten Mittel zu seiner Heilung. Es giebt nämlich nicht nur ein durch Studium erstrebtes, sondern auch ein angestammtes Wissen, welches instinktartig wirket und leitet. Es ist dieses die werkthätige und lebendige Erkenntniß, welche in der Natur ist und von welcher z. B. das verwundete oder kranke Thier erleuchtet die in seiner Krankheit angezeigte Heilpflanze suchet und findet. In der menschlichen Natur aber sind Natur und Geist in eins gebildet, darum auch in ihr die unverfälschte Kraft der Wissenschaft und Wirksamkeit der Natur ist.

Auditum est, pantheras, quae in barbaria venenata carne caperentur, remedium quoddam habere, quo cum essent usae, non morerentur: capras autem in Creta feras, cum essent confixae venenatis sagittis, herbam quarere, quae Dictamnus vocaretur. Cic.

§. 153.

Der Somnambul leitet den Gang der Heilung. Da der in der Arzneykunde ganz unerfahrne Somnambul die zu seiner Heilung wirksamsten Arzneimittel angiebt, so mag seine Leitung des Heilver-

fahrens um so weniger zu den wunderbaren Erscheinungen gehören, zumal, da das Gemeingefühl in dem Somnambul zum Wahrnehmungsvermögen geworden ist, kraft dessen er die innern Organe seines Leibes unmittelbar in der Anschauung hat. Eben daraus ist auch begreiflich, wie der Somnambul die wahrscheinliche Zeit seiner Genesung vorherzubestimmen vermöge.

§. 154.

Auf dem höchsten Gipfel des Somnambulismus kömmt es zum Hellsehen. Die Schranken der Zeit und des Raumes fallen jetzt vor den Blicken des Somnambuls, er sieht in die Zukunft und nimmt das Entfernte wahr. War die Verbindung des Somnambuls mit seinem Magnetiseur bisher innig, so, daß seine Gegenwart ihm wohl, seine Entfernung wehe that, so erreicht sie jetzt den höchsten Grad der Innigkeit. Der Somnambul sieht in die Seele des Magnetiseurs so gut hinein, wie in seine eigene, er scheint dessen Gedanken zu gewahren und durch seinen Willen zu handeln. Zwey Seelen sind nur für die Erscheinung zwey, an sich sind sie eins.

§. 155.

Der Somnambul sieht in die Zukunft und nimmt das Entfernte wahr. Dieses ist erklärbar aus dem Sinne, welcher mit dem Nahen zugleich das Ferne, mit dem Gegenwärtigen zugleich das Künftige wahrnimmt. Es ist aber dieses der Sinn, welcher schon in den Thieren wirket und sie zu wahre Orakel der

Natur macht: der menschlichen Seele kann er um so weniger abgesprochen werden, da diese der lebendige Mittelpunkt ist, in welchem Natur und Geist sich durchdringen.

§. 156.

Die Seelen des Magnetisirten und des Magnetiseurs sind nur für die Erscheinung zwey, an sich sind sie eins. Alles Individuelle nämlich ist troß der Besonderheit seines Seyns bestrebet, seine Individualität dem andern aufzuopfern und mit ihm eins zu seyn. Dieses Streben beherrschet, als eines der ersten Gesetze, das Reich der Naturwesen wie der Seelenwesen, daher in der Menschenwelt schon der unwiderstehliche Zug der Seelen zur innigen Vereinigung in der Liebe. Dieses psychische Einsseyn, welches die Individualitäten in dem Reiche der Seelenwesen anstreben, offenbaret sich schon auf eine klare Weise in der Sympathie, und es ist nur eine höhere Stuffe, auf welcher dasselbe im Verhältnisse des Somnambuls zu seinem Magnetiseur wiederkehrt.

In quibus eadem studia sunt, eaedemque voluntates, in his fit, ut aeque quisque altero delectetur, ac se ipso, efficiturque id, quod Pythagoras vult, ut unus fiat ex pluribus. Cicero.

§. 157.

Den Zustand des Hellsehens begleitet der Zustand der Verklärung. Die höchste Seligkeit und Ruhe ergießet sich über das ganze Wesen des Somnambuls und giebt ihm das Ansehen eines Verklärten.

Es ist dies die unmittelbare Folge der innigsten Vereinigung des Somnambuls mit seinem Magnetiseur, dessen Seele sich durch diese Verbindung wie ergänzet fühlet und nun in der Seligkeit ihrer Vollendung lebet, davon der sichtbare Ausdruck die Verklärung ist. Ein schwaches Bild dieser Seligkeit erscheint uns in der hohen Lust, welche aus der Verschmelzung zweyer einander physisch und moralisch ergänzender Individuen in der Liebe entspringt.

§. 158.

Die Bedingungen, von welchen die Erscheinungen des thierischen Magnetismus abhängen, sind ähnlich denen, welchen die Phänomene des mineralischen Magnetismus unterliegen. Der Magnetiseur und die zu magnetisirende Person müssen im Gegensatze zu einander stehen, jener ein Uebergewicht der Energie über diese haben, und vollkommen gesund, diese krank seyn, und der Magnetiseur muß die zu magnetisirende Person berühren u. s. w., wenn es zu dem Somnambulismus kommen soll. Der Mensch ist der Mittelpunkt der Natur und lehrt sie in ihm ihre verklärte Auferstehung erkennen.

Zweyter Abschnitt.

Von der Vernunft.

§. 159.

Mittelst der Vernunft wird sich die Seele des Ewigen, Unwandelbaren und Unvergänglichen be-

wußt. Ewiger, unwandelbarer und unvergänglicher Natur ist das Wahre, Gute, Schöne und das, worin Wahrheit, Güte und Schönheit in ewiger und untheilbarer Einheit sind, Gott, mit einem Worte, das Uebersinnliche, das Göttliche.

Aperta, quae sensu comprehenduntur. Ratio autem non impletur manifestis, major ejus pars pulchriorque in occultis est. Seneca.

§. 160.

Das Bewußtseyn oder das Wissen der Vernunft von dem Göttlichen beruhet auf keiner andern Erkenntniß, aus welcher es erst entwickelt und abgeleitet würde, es ist ein unmittelbares Bewußtseyn, ein Vernehmen, eine Wahrnehmung, die zum Unterschiede von der Sinneswahrnehmung Vernunftwahrnehmung genennt wird. Die Vernunft ist der Sinn für die höhere Welt, das Wahrnehmungsvermögen des Uebersinnlichen, des Göttlichen.

Sentiri hoc putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel, quorum nihil oporteret exquisitis rationibus confirmare. Cicero.

§. 161.

Die Wahrnehmung des Göttlichen durch die Vernunft beruhet nicht, wie die Sinneswahrnehmung, auf einer unmittelbaren Einwirkung des Gegenstandes. Dem Sinne steht der Gegenstand gegenüber, und giebt ihm erst durch unmittelbare Einwirkung auf ihn eine Kunde, ein Wissen von sich.

Nicht so nimmt die Vernunft das Göttliche wahr. Die Vernunft vernimmt Gott, weis unmittelbar um ihn, auch ohne Einwirkung desselben auf sie. Es findet hier ein innerliches Vernehmen statt, ein Finden der Vernunft in sich, ein Wissen derselben aus sich und durch sich.

Antecepta animo quaedam informatio est, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cicero.

§. 162.

Das Wissen des Göttlichen nämlich kommt nicht erst zur Vernunft hinzu, sondern ist ursprünglich schon in derselben, und in dem Besitze dieses Wissens besteht das Wesen und der Vorzug der Vernunft. Die Ideen des Göttlichen sind in und mit der Vernunft unmittelbar und zumal gegeben, und das Wissen derselben um das Göttliche ist im Grunde nichts anders als nur ein Bewußtseyn der in ihr ursprünglichen Ideen.

Insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. — Non potuit animus haec in corpore inclusus agnoscere, cognita attulit. Cicero.

§. 163.

Die Vernunft erkennt darum das Göttliche in sich und aus sich. Und durch die Vernunft kommen wir zu keiner neuen Erkenntniß, sondern die Erkenntniß, Idee, in deren Besitze wir ursprünglich schon sind, wird, in jedem Falle einer Vernunft-

Erkenntniß nur zum Bewußtseyn gebracht. Plato nennt alle Vernunfterkenntniß ein Wiedererinnern.

Nihil aliud est discere, nisi recordari. Cic:

§. 164.

Die Vernunft erkennt das Göttliche in und aus sich, sie erkennt es auf eine unmittelbare Weise. Darum sind einige auf den Gedanken gekommen, als wenn die Vernunfterkenntniß auf Gefühlen beruhte, das Göttliche durch das Gefühl erkennt würde. Doch treffend bemerkte schon Plato, daß das Gefühl erst jedesmal die Folge einer vorhergegangenen Erkenntniß und nicht der Grund derselben sey. Das sittliche Gefühl z. B. ist erst die Folge von der erkannten Güte einer Handlung und setzt darum die Erkenntniß schon voraus.

Non, quia delectat, placet, sed quia placet, delectat. Sen:

§. 165.

Wie die Vernunfterkenntniß durch Unmittelbarkeit, so ist sie auch durch Nothwendigkeit ausgezeichnet. Da nämlich die Erkenntniß des Göttlichen durch die Vernunft auf dem Bewußtseyn der in ihr ursprünglichen Ideen beruht, so stammt diese Erkenntniß nicht aus der Willkühr des menschlichen Geistes, diese hat an einer solchen Erkenntniß durchaus keinen Antheil, sondern es herrscht eine innere Nothwendigkeit, Kraft welcher die Vernunft in ihrer Erkenntniß gebunden ist.

Judicio veritatis coacti. Cicero:

§. 166.

Und in dieser Unwillkührlichkeit des Erkennens liegt zugleich auch das Siegel seiner Wahrheit, denn der größte Haufe der Irrthümer entspringt aus dem willkührlichen Denken. Darum mißtrauet auch niemand den Aussprüchen und Erkenntnissen der Vernunft, wohl bewußt, daß diese nicht Werk der Willkühr oder Erfindungen des menschlichen Geistes, sondern wie ursprüngliche Eingebungen der Gottheit sind. Die Ideen des Göttlichen sind der Vernunft eingeboren, und bestimmen von aller Willkührlichkeit frey und unabhängig deren Erkennen.

§. 167.

Die Erkenntniß des Göttlichen durch die Vernunft ist eine unmittelbare Erkenntniß, Wahrnehmung, aber sie beruhet nicht gleich der Sinneswahrnehmung auf einer Affektion des Gegenstandes. Das Bild des Göttlichen gelanget nicht von außen her in die menschliche Seele, sondern ist schon ursprünglich in ihr: die Ideen des Göttlichen sind in und mit der Vernunft unmittelbar gegeben. Doch das Wissen um sie, das Bewußtseyn derselben ist durch Einwirkungen von außen bedingt. Die Ideen des Göttlichen nämlich liegen anfänglich bewußtlos in der Seele, die Seele besitzet sie ursprünglich, ohne aber darum zu wissen. Sie sind ein verborgenes Kleinod, das unerkannt in dem Schooße der Erde liegt, und erst durch Einwirkung von außen zu Tage gefördert werden muß.

Neque ea plane videt animus, cum tam repente in insolitum tamque pertubatum domicilium immigravit, sed cum se collegit et recreavit. Cic.

§. 168.

Die Erfahrung ist darum, wie schon Kant richtig bemerkte, der Anfang, wenn gleich nicht die Quelle, aller Erkenntniß. Auch die Vernunfterkenntniß fängt mit der Erfahrung an, obgleich sie nicht aus der Erfahrung entspringt. Es bedarf der Einwirkungen von außen, damit die in unserer Seele verborgenen Schätze der übersinnlichen Welt, oder die in uns schlummernden Ideen des Wahren, Guten, Schönen zu dem Lichte des Bewußtseyns gebracht werden.

§. 169.

Verwandtes vermag sich vorzüglich im Bewußtseyn anzuregen: die Ideen des Göttlichen, die anfangs bewußtlos in der Seele schlummern, werden darum vorzüglich durch solche Erscheinungen in uns zum Bewußtseyn angeregt werden, welche das Gepräge des Göttlichen an sich tragen. Schon Plato machte die Bemerkung, daß die Ideen in uns durch die Betrachtung ihrer Gegenbilder außer uns zum Bewußtseyn angeregt werden.

§. 170.

Hieraus können wir einsehen, von welch hoher Bedeutung es für die Bildung eines Menschen ist, in welchem Zeitalter er lebe, ja sogar unter welchem

Himmelsstriche er geboren sey, unter welchen Einflüssen er stehe, in welchen Gesellschaften er sich befinde. Allerdings muß die Blume schon im Keime vorgebildet liegen; aber es werden die segnenden Einflüsse einer milden Sonne erfordert, damit der Keim sich zur Blume entfalte.

Magni interest, quos quisque audiat quotidie domi, quibuscum loquatur a puero. Cicero.

§. 171.

Das Bewußtseyn der in uns ursprünglich schlummernden Ideen des Göttlichen ist durch Einwirkungen von außen bedingt. Mit dem Bewußtseyn der Ideen aber ist nicht zugleich schon das Bewußtseyn der in ihnen begriffenen Fülle verbunden, so daß wir schon von Natur aus und ohne eigenes oder fremdes Zuthun im Stande wären, darüber bestimmte und deutliche Erklärung zu geben. Wir werden uns der Ideen in uns bewußt, ohne uns aber ihres Inhaltes abgesondert bewußt zu seyn, darum dieses Bewußtseyn die Einen Gefühl, die Andern Ahnung, Andere Glauben nennen. Die Entwicklung der in den Ideen verschlossenen Fülle, das Bewußtseyn des in ihnen begriffenen Mannigfaltigen erfordert eigene Reflexion oder fremden Unterricht.

§. 172.

Mit Recht setzten darum schon Sokrates und Plato das Wesen des Unterrichtes in das Herausholen und Entwickeln dessen, was ursprünglich

schon, aber nur dunkel und unentwickelt, in der Seele liegt, und darin bestand auch die unübertreffbare Lehrkunst von beyden. Durch alle Wissenschaft, Philosophie, wird nichts Neues in den menschlichen Geist hineingebracht, sondern nur der in ihr ursprünglich schon niedergelegte Keim der Erkenntniß entwickelt und zum deutlichen Bewußtseyn der Seele gebracht. Die ganze Philosophie besteht nach Plato nur in der Entwickelung und Aufhellung der uns inwohnenden dunklen Erkenntnisse.

I.

Wahrheits-Sinn.

§. 173.

Die Vernunft ist ihrem Wesen nach unveränderlich und untheilbar. Und wie Wahres, Gutes und Schönes an sich eins sind, so ist auch die Vernunft nur eine. Wer von einer Vielheit in der Vernunft redet und die eine der andern entgegensetzt, redet Ungereimtheit. Die Vernunft nimmt aber verschiedene Benennungen an. In Beziehung auf die Wahrheit in der Erkenntniß heißt sie Wahrheits-Sinn.

Huic quasi materia, in qua versetur, subjecta est veritas. In perspicientia veri versatur. Cic.

§. 174

Der Wahrheitssinn richtet über Wahrheit und Irrthum, und erkennt das Wahre, aber ohne vor-

ausgesetzte Begriffe und Grundsätze. Er hat das Prinzip seiner Erkenntniß und Beurtheilung in sich selbst; darum auch alle Künste der Sophistik nicht vermögen, dem regen und lebendigen Wahrheits-Sinne etwas, was an sich falsch ist, als wahr aufzudringen, ob er gleich nicht im Stande ist, sein Urtheil durch Gründe zu rechtfertigen oder die Wahrheit desselben aus Grundsätzen abzuleiten.

Veritas se ipsa defendit. Cicero.

§. 175.

Der Wahrheits-Sinn erkennt das Wahre kraft der ihm eingebildeten Idee aller Wahrheit. Nur da, wo der Wahrheits-Sinn die ihm eingeborne Idee des Wahren in dem besondern Bilde einer Wissenschaft oder Erkenntniß schauet oder nur da, wo er zu dem Bewußtseyn der ihm einwohnenden Idee gebracht wird, erkennt er Wahrheit, darum die Erkenntniß des Wahren jedesmal von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet ist. Es ist die Kraft der diesem Sinne eingebornen Idee der Wahrheit, die ihn in dem Reiche des Wissens eben so zuverläßig leitet, als ihn nothwendig bestimmt, Erkenntnisse zu bejahen oder zu verneinen.

Quae quasi delapsa de coelo est ad cognitionem omnium, regula, ad quam omnia judicia rerum dirigerentur. Cicero.

§. 176.

Der Wahrheits-Sinn ist kein individueller Sinn,

der nur wenigen Auserkohrnen verliehen wäre, er ist ein Gemeinsinn, denn er ist die Vernunft selbst, diese aber ein Licht, welches alle Menschen erleuchtet. Daraus ist begreiflich, wie selbst Ungebildete mit dem Gebildeten in gewissen Wahrheiten überein-stimmen, obgleich keiner in die Seele des andern schaut, um darin zu lesen.

Omnium autem in una re consensio naturae vox putanda est. (Cicero.)

§. 177.

Die Idee des Wahren liegt ursprünglich bewußt-los in der menschlichen Seele, oder der Wahrheits-Sinn schlummert anfänglich in der Seele und er-wachet erst in der Folge der Zeit und zwar nicht ohne vorangegangene Erregung. Vorzüglich sind es Wahrheiten aus der Vernunft geschöpft und mit Worten ausgesprochen, welche den Wahrheits—Sinn mächtig anregen. Es verhält sich mit ihm, wie mit dem schlummernden Künstler-Genie, das durch die Betrachtung der Werke begeisterter Genies oder durch die Anschauung der in ihren Werken versinn-lichten Idee des Schönen magisch ergriffen und aus seinem Schlummer zu einem freudigen und segen-vollen Leben aufgewecket wird.

§. 178.

Es gehört zu dem Charakteristischen dieses, wie eines jeden andern höhern und niedern Sinnes, daß er nicht sowohl durch Unterricht und Mitthei-

lung von Regeln, als vielmehr durch Uebung gebildet werde. Was nämlich auf einer Naturanlage beruht, hat seine Regel und seine Weisung in sich selbst und braucht solche nicht erst von aussen zu empfangen. Aber es muß erst aus seinem Schlummer geweckt werden und kann nur durch Uebung zur Fertigkeit gelangen.

Animi se exercendo levantur. Cicero.

§. 179.

Der oberste Gerichtshof in dem Reiche der Erkenntniß ist der Wahrheits-Sinn. Der Beweis kann nicht von sich selber ausgehn; es ist darum ein unmittelbar Gewisses, blos dem Wahrheits-Sinne Zugängliches, womit zuletzt aller Beweis anhebt. Und so ist es auch der Wahrheits-Sinn, auf dessen Entscheidung und Urtheilsspruch man sich am Ende beruft, wenn die Beweise nicht mehr hinreichen oder man an der Grenze aller Beweise steht. Mit seinem Ausspruche sind die Verhandlungen geschlossen, es findet keine höhere Berufung mehr statt, ja eine Art von Entehrung, wenn man seiner Entscheidung widerspricht, man zieht sich den Vorwurf der Unvernünftigkeit zu.

Quomodo non potest animal ullum non appetere id, quod accomodatum ad naturam appareat, sic non potest animus objectam rem perspicuam non approbare. Cic.

§. 180.

Der Wahrheits-Sinn kann unterdrückt werden:

der menschliche Geist versinket dann in Schwärmerey oder in Sophistik. Das Beispiel der Schwärmerey und der Sophistik wirket epidemisch. Es gab unselige Perioden, wo bald diese, bald jene an die Stelle der Wissenschaft trat und die Schule beherrschte. Aber der schlichte Wahrheits-Sinn ist es jedesmal, welcher die Wissenschaft aus dem Abgrunde der Schwärmerey und der Sophistik wieder emporhebt. Der Wahrheits-Sinn ist die Grundsäule der Wissenschaft.

Hi non profuturam scientiam tradunt, isti spem omnis scientiae eripiunt. Seneca.

Opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat. Cicero.

II.

Schönheits-Sinn.

§. 181. Aesthetik.

Der Schönheits-Sinn entscheidet über Natur- und Kunst-Schönheit und bemißt ihre Grade, aber nicht nach dem Maßstabe eingelernter oder erworbener Begriffe und Prinzipien, sondern auf unmittelbare Weise. Darum weiset auch der Schönheits-Sinn alle Demonstration zurück und läßt sich weder durch fremde Authorität noch durch Beweisführung ein Urtheil aufdringen, sondern er verlanget den Gegenstand vor die Anschauung, um die Schönheit desselben anschauend zu erkennen.

Eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Cicero.

§. 182.

Der Schönheits-Sinn hat das Prinzip, nach welchem er über Schönheit urtheilt, in sich selbst, aber es besteht dieses nicht in einem Gefühle; das ästhetische Gefühl ist erst die Folge des erkannten Schönen. Der Schönheits-Sinn richtet nach der ihm eingebornen Idee des Schönen und schauet, wie Plato sagt, die irdische Schönheit in dem Lichte der überirdischen. Er erkennt das Schöne anschauend, kraft der ihm eingebornen Idee des Schönen, die sein Urtheil eben so richtig als unwillkührlich bestimmt.

Lex haec neque hominum ingeniis excogitata est, nec scitum aliquod populorum sed aeternum quiddam. Cicero.

§. 183.

Die Erkenntniß des Schönen ist mit Genuß verbunden. Es ist Genuß in der Erkenntniß des Schönen, aber Genuß von edler und geistiger Art. Darum legt man auch dem Schönheits-Sinne den Namen eines genießenden Sinnes bey, und nennt ihn Geschmack. Es ist aber dieses der Geschmack κατ' εξοχην, der weder mit dem Zeit-, noch Mode-, noch National-Geschmacke verwechselt werden darf. Dieser ist der Veränderlichkeit unterworfen, und

hängt von äußern Verhältnissen und Umständen ab, jener aber steht über allem Wechsel erhaben und hat seinen Grund in dem Wesen der menschlichen Seele selbst.

§. 184.

Der Geschmack kann keinem Menschen abgesprochen werden. Man würde dadurch die Vernunft des Menschen selbst in Anspruch nehmen. Den Geschmack, sagt Winkelmann, hat der Himmel allen Menschen verliehen. Richtig bemerkte darum Kant, daß das Wohlgefallen am Schönen jedermann zugemuthet werden könne, die Geschmacksurtheile allgemein-gültig seyen.

§. 185.

Aber darum sind sie nicht allgemein geltend; denn der Geschmack gehört zu jenen seltenen Blüthen, die sich erst späte aus dem Schooße der menschlichen Seele entwickeln, und nur unter vorzüglicher Begünstigung gedeihen. Die Bildungsschule des Geschmackes aber ist die Uebung in dem reinen Genuße schöner Werke der Natur und der Kunst. Der Geschmack hat mit der Kunst eine gleiche Erziehung und Bildung.

§. 186.

Die Kunst entspringt aus einem vom Göttlichen durchdrungenen Gemüthe, und der Geschmack leitet das Gemüthe zu dem Göttlichen hin. Der Geschmack bricht zuerst die Bande der sinnlichen und rohen Natur und knüpfet den Menschen durch eine

Blumenkette an eine höhere Welt an. Je mehr der Geschmack in der Seele eines Menschen angereget und gebildet ist, desto mehr wird er dem Sinnesgenuße entzogen und findet seine Befriedigung nur in der genußreichen Anschauung von Werken, aus welchen ein höherer und göttlicher Geist weht.

Quare liberalibus studiis filios erudimus? Non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. Seneca.

§. 187.

Der Geschmack ist die Seele der Kunst. Wo der wahre Schönheitssinn verschwindet, sinket die Kunst zu dem Gemeinen, Unsittlichen u. s. w. herab, oder artet in das Abentheuerliche aus. Es ist dieses das Zeitalter der Barbarey in der Kunst. Vor den Strahlen des aufgehenden Schönheitssinnes aber zerstreuen sich ihre Nebelgestalten wieder und der Genius der Kunst kehrt zurücke. Was aber den Schönheitssinn in seinem Keime ersticket oder ihn unterdrücket, ist die Macht einer fehlerhaften Erziehung, die Gewalt des Vorurtheils, der Sektengeist, ausschweifender Luxus, drückender Despotismus, u. s. w.

III.

Sittlichkeits-Sinn. – Ethik.

§. 188.

Der oberste Richter in dem Reiche der Sittlichkeit ist der moralische oder Sittlichkeits-Sinn. Dieser

erkennet über Gutes und Böses, entscheidet über Recht und Unrecht.

Ratio arbitra est bonorum ac malorum. Sen.

§. 189.

Man verwechsele aber den moralischen Sinn nicht mit dem moralischen Gefühle. Jenem kömmt die oberrichterliche, diesem so zu sagen, die vollziehende Gewalt zu. Jener richtet über die Sittlichkeit der That oder Gesinnung, dieses aber schließet sich dem richterlichen Ausspruche an, und lohnet mit Beyfall oder strafet mit Tadel. Der moralische Sinn ist die sittliche Beurtheilungskraft oder die Vernunft selbst, richtend und gebietend in dem Reiche der Freyheit.

§. 190.

Der moralische Sinn richtet, nicht nach fremdem, sondern nach eigenem lebendig ihm eingebornen Gesetze. In dem Reiche der Sittlichkeit ist die oberrichterliche Gewalt nicht von der gesetzgebenden getrennt. Darum vermag jeder, auch der Ungebildete, in dem Augenblicke, wo ihm eine Handlung zur Beurtheilung vorgelegt wird, über den moralischen Werth derselben zu bestimmen.

Est nata, non scripta, lex, ad quam non docti sed facti, non instituti, sed imbuti sumus. Cicero.

§. 191.

Dieses lebendige, eingeborne Gesetz ist die Idee alles Guten. Die Erläuterung dieser Idee aber,

wodurch der oberrichterliche Sinn in Stand gesetzt wird, über sein gesprochenes Urtheil Erklärung und Rechenschaft zu geben, ist das Werk des Menschen eigener Thätigkeit. Der Sinn erkennt unmittelbar, vernimmt das Gute und Böse einer Handlung: warum aber die Handlung gut oder böse sey, darüber sich zu erklären und sein Urtheil durch Gründe zu beleuchten, und zu rechtfertigen, wird der Mensch nur dann vermögen, wenn er die Idee des Guten in sich entwickelt und die in ihr begriffene Fülle zum deutlichen Bewußtseyn gebracht hat.

Ajunt, hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem.

At vero si quis voluerit animi sui complicatam notionem evolvere, jam se ipse doceat, eum virum bonum esse, qui prosit, quibus possit etc. Cicero.

§. 192.

Der moralische Sinn ist eine der nothwendigsten Bedingungen aller wahren Tugend. Um das Gute zu vollbringen, muß man es zuvor erkannt haben; das Organ dieser Erkenntniß aber ist der moralische Sinn. Ja, wenn der moralische Sinn unterdrückt ist, dann ist keine Schande und kein Frevel denkbar, die der Mensch nicht, ja im Falle des religiösen Aberglaubens, selbst mit strenger Gewissenhaftigkeit begehen kann und in der Meinung, seine Pflicht zu thun.

Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto.

Bonus est, si ratio explicata et recta est, et ad naturae voluntatem accomodata: haec vocatur virtus. Seneca.

Conscientia remota nihil tam turpe est, quod non videatur esse facturus. Cicero.

§. 193.

In Beziehung auf unsere eigene Gesinnungen und Handlungen heißt der moralische Sinn Gewissen. Das Gewissen, sagt Eschenmayer, lehrt uns Wahrheit und Recht, das Gewissen giebt Gewißheit; schon seinem Namen nach drückt es ein Wissen und zwar das Gewißeste in unserm Wissen aus. Darum vermag auch der Verstand mit allen seinen Prinzipien und seiner ganzen logischen Schlußkraft nichts über die Aussprüche des Gewissens.

§. 194.

Nach Eschenmayer steht das Gewissen über der Vernunft und ist der Idee der Wahrheit und dem Rechte übergeordnet. Doch über der Vernunft kann es nichts Höheres im Menschen geben. Dieser höhere und innere Richter, über welchen nach Eschenmayer die Vernunft mit allen ihren Prinzipien und ihrer ganzen logischen Schlußkraft (?) nichts vermag, ist die Vernunft selbst. Eschenmayers Ansicht beruht auf einer Verwechselung der Vernunft und des Verstandes.

Lex est ratio insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Cic.

§. 195.

Wir können aber durch unser Gewissen nichts als gut erkennen, ohne uns nicht zur Vollbringung desselben innerlich angetrieben zu fühlen. Die Erkenntnisse, zu welchen wir durch das Gewissen gelangen, sind darum keine todte Begriffe, sondern lebendige Erkenntnisse, welche in Thaten überzugehen, in Handlungen sich zu verwirklichen streben.

§. 196.

Die Beurtheilungen des Gewissens gehen entweder den Handlungen voran, oder folgen ihnen: man unterscheidet darum zwischen dem vorangehenden und dem nachfolgenden Gewissen. In dem nachfolgenden Gewissen nimmt der moralische Sinn das sittliche Gefühl in sich auf, oberrichterliche und vollziehende Gewalt sind in ihm, wie in einer Person, verbunden. Es ist entweder ein gutes oder ein böses Gewissen.

§. 197.

In dem — nachfolgenden — Gewissen wird es recht offenbar, wie die Vernunfterkenntniß von aller Subjektivität frey und unabhängig sey, und nicht wir die Vernunft als Organ besitzen, sondern die Vernunft als Machthaberin uns selbst besitze. Der böse Mensch steht vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens, wie der angeklagte Verbrecher vor dem Richter. Den Sünder verfolget sein Gewissen wie ein strafender Engel und gönnt ihm weder Schlaf noch Ruhe. Vergebens rufet der Mensch

den Verstand mit seinen dialektischen Künsten als Anwalt zu seiner Vertheidigung auf. Das Gewissen läßt sich nicht berücken und nicht bestechen.

Poenas luunt, non tam judiciis, quam ut eos agitent insectenturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae, fraudisque cruciatu. Cic.

§. 198.

Obgleich aber das Gewissen sich weder durch Sophismen berücken noch durch Vorspiegelungen bestechen läßt, so kann doch die Stimme desselben erstickt, das Gewissen übertäubet werden. Es geschieht dies durch das Geräusche der sinnlichen Vergnügungen und Genüsse.

Aber die Furien der Hölle sind in dem Gefolge des erwachenden Gewissens.

IV.

Religiöser Sinn.

§. 199.

Was uns von den höhern Regionen Kunde bringt und uns über Gott unterrichtet, ist der religiöse Sinn.

§. 200.

Der religiöse Sinn empfängt aber diese Kunde nicht durch höhere Eingebung, Erleuchtung, sondern fasset sie ursprünglich schon in sich. Das einzige dem Absoluten — Gott — angemessene Organ, sagt Schelling, ist eine eben so absolute Erkenntniß-

art, die nicht erst zur Seele hinzukömmt durch Anleitung, Unterricht, sondern ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist.

Ratio est nihil aliud, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Seneca.

§. 201.

Darum ist auch das Wissen um Gott, wie die Vernunft, ein allgemeines Eigenthum, Eigenthum aller Menschen, und wohnet in dem Wilden wie in dem Unterrichteten. Ein Mensch, dem das Wissen von Gott nie, unter irgend einer Vorstellung, aufgegangen oder gänzlich untergegangen ist, ist eigentlich kein Mensch, höchstens kann er, wie etwa der, dem durch Krankheit das Bewußtseyn der Sinnenwelt entschwunden ist, ein verlorner Mensch heißen. Darum gab es auch noch kein Volk, dem Gott und Religion unter irgend einer Form ganz fremd geblieben wären.

Nulla gens tam fera, nemo omnium tam immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Cic.

Omnibus de Diis opinio insita est. Seneca.

§. 202.

Doch auch das Wissen um Gott muß erst zum Bewußtseyn gebracht, der religiöse Sinn erst angeregет werden. Und hier beweisen die von vielen so angerühmte Naturbetrachtung und das Studium der Geschichte ihre hohe Bedeutung, ihren großen Einfluß; denn von Gott durchdrungene Erscheinun-

gen, wie Natur und Geschichte sind, vermögen vorzüglich die Idee desselben im Bewußtseyn anzuregen, nach dem auch hier gültigen Gesetze der Verwandtschaft. Es ist aber dieses, was sich von selbst versteht, kein Erkennen Gottes aus der Natur und Geschichte. Natur und Geschichte erwecken nur die Idee von Gott zum Bewußtseyn, nur die Anregung der Idee ist ihr Werk, nicht die Idee selber.

Si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatur, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Sen.

§. 203.

Verschieden aber ist in Verschiedenen die Vorstellungsart von Gott, oder die Form, in welcher sie Gott anschauen. Diese richtet sich nach der Bildungsstuffe der menschlichen Vernunft, oder nach dem Grade, in welchem die Idee von Gott in ihr entwickelt ist. In dem Fetischismus und Sabäismus zeigt sich kaum eine schwache Spur einer Ahnung von der Idee Gottes. In dem Polytheismus — der Griechen — spricht sich schon ein klares Bewußtseyn dieser Idee aus; aber in dem Monotheismus erst erscheint es in seiner vollen Klarheit.

Multi de Diis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet. Cicero.

§. 204.

Der religiöse Sinn ist die Grundlage der Reli-

gion. Der religiöse Sinn, wenn er einmal durch Anregung von außen erwachet ist, beziehet alles Endliche und Irrdische auf das Unendliche und Ueberirrdische. In dem ganzen Universum vernimmt er nur Gottes-Laut, lies't nur Gottes-Schrift. Vom göttlichen Getriebe kömmt ihm der Pulsschlag, der die ganze Natur durchdringet und belebet, und vom göttlichen Griffel ist ihm das Buch der Geschichte geschrieben. In der Natur erblickt er nur die bildende Hand der Allmacht und der Güte, und in der Geschichte nur die waltende Vorsehung. Alles sieht er einer göttlichen Weltregierung untergeordnet, die sich in der Natur durch die unverletzliche Ordnung der Dinge, und in der Geschichte durch die Lenkung auch der widrigsten Schicksale zu des Menschen Bestem laut ankündiget.

Miramur in sublimi volitantes rerum omnium formas, Deumque inter illa versantem et providentem. Sen.

§. 205.

Und diese Beziehung des Endlichen auf das Unendliche, diese Anknüpfung des Irrdischen an das Ueberirrdische, diese Versenkung der Natur und Geschichte in die Wurzel des Göttlichen ist keine Ausschweifung des religiösen Sinnes, sondern in dem Wesen desselben gegründet und seine Funktion, auf dieselbe Weise, wie die Anschauung des Lichtes und der Farben des Auges, und die Empfindung der Töne des Ohres Funktion ist. Diese Beziehung ist dem religiösen Sinne eben so natürlich, und noth-

wendig, als die aufrechte Stellung dem menschlichen Leibe.

Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in coelum, ita animus in hoc a natura rerum formatus est. Seneca.

§. 206.

Die Religion ist darum keine zufällige Erscheinung, z. B. keine schlaue Erfindung der ersten Gesetzgeber, um sie als Schreckmittel zu gebrauchen, sondern sie ist eine nothwendige Erscheinung*, und ihr Grund nicht außer, sondern in dem Menschen selbst, und zwar in dem edelsten Theile desselben, welchen wir Vernunft nennen. Die Vernunft aber steiget nicht auf der Leiter der Sinnenwelt zu Gott hinauf; denn wer Gott nicht schon in seinem Geiste hat, wird ihn in der Natur und Geschichte weder suchen noch finden. Die Idee Gottes ist ursprünglich schon in der Vernunft, und die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche ihre Funktion.

Quid ii? qui dixerunt, totam de Diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa. Cicero.

§. 207.

Der religiöse Sinn kann unterdrücket werden. Vorzüglich aber ist es die Sündhaftigkeit des Herzens, an welcher der religiöse Sinn sich bricht. Nur die eines reinen Herzens sind, werden Gott anschauen. In dem Geiste tritt dann an die Stelle

der lebendigen Idee der todte Begriff, an die Stelle der begeisternden Vernunftanschauung eine kalte Verstandesansicht, und in der Vorstellung der Welt an die Stelle der absoluten Nothwendigkeit eine empirische. Es ist dieses die unselige Periode der Herrschaft des Verstandes, nach welchem alles bloß empirisch nothwendig ist, wie Ursache und Wirkung zusammenhängt, und nach welchem alle Begebenheiten in der Geschichte nur die nothwendigen Folgen gewißer begreiflicher Ursachen sind, die ihren Grund wieder in andern Ursachen und diese wieder in andern haben u. s. w.

Virtus magnifica est, quia animum laxat, ac praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat. Seneca.

§. 208.

Doch da die Reihe dieser Ursachen nicht ins Unendliche fortgeführt werden kann, und man auf dem Wege dieser Verstandesansicht doch nicht zu einer letzten Ursache gelangt, die nicht wieder Wirkung einer andern ist, so gebricht es am Ende an einem letzten in sich selbst festen Ringe, durch welchen die ganze Kette getragen wird. Die empirische Nothwendigkeit beweiset sich darum als eine bloß verlarvte Zufälligkeit: und so stehet dann an der Spitze der Natur und der Geschichte die reine, selbst dem Verstande unausstehliche, Zufälligkeit. Nur der Thor kann deshalb sagen, es giebt keinen Gott.

§. 209.

An die Stelle des religiösen Sinnes setzt Eschenmayer den Glauben. Der Glaube aber, der über das Göttliche Kunde bringt, hat nach ihm mit keinem andern Vermögen, oder Funktion etwas gemein, noch stammt er aus einer andern Operation der Seele, sondern ist selbstständig, der Glaube ist ebensowohl eine der Seele eingeborne Funktion, als Denken, Fühlen und Wollen. — Doch wie der Glaube eine selbstständige, von jeder andern Funktion ganz verschiedene, der Seele eingeborne Funktion heißen könne, möchte wohl nicht leicht begriffen werden.

§. 210.

Der Glaube steht nicht unter dem Wissen. Der Glaube giebt Gewißheit; und was er giebt, darf nicht erst durch das Medium der Begriffe, Urtheile und Schlüße hindurch, es ist unmittelbar gewiß. der Glaube schließt nicht, sondern die Vernunft. — Doch wer wird in der Vernunft das Vermögen zu schließen erkennen? der Schluß ist eine Funktion des Verstandes. Es ist offenbar, daß hier eine Verwechselung der Vernunft mit dem Verstande statt findet.

§. 211.

Der Glaube steht über dem Wissen. Das Wissen kommt nicht aus seinem idealen Kreise, auch in der Annahme des Absoluten nicht. Ob daher außer der Idee eine Existenz sey, das kann uns das Wissen nicht kund thun, das muß ewig, wenn man

nur das Wissen zu Rathe hält, problematisch bleiben. Von der Existenz des Göttlichen kann uns kein Wissen unterrichten, dieselbe offenbaret uns der Glaube.

§. 212.

Aber mit eben der Zuversicht, mit welcher die Vernunft sich selbst vertrauet, ist sie auch überzeugt, daß ihrer Idee eine Existenz entspreche. Und die Vernunft vertrauet sich um so fester, da sie sich keines willkührlichen Denkens bewußt ist, sondern sich vielmehr in allem ihren Erkennen, wie der Sinn, gebunden fühlt. Sollten den der Vernunft eingebornen Ideen keine seyende Gegenstände entsprechen, so wären diese willkührliche Phantasiegebilde, und die Vernunft selbst wäre eine mit chimärischen Bildern gaukelnde Einbildungskraft, wofür sich die sich selbst bewußte Vernunft nie erkennt, und was zu behaupten, niemand im Ernste einfallen kann.

Dritter Abschnitt.

Von dem Verstande.

Für die Logik.

§. 213.

Der Sinn und die Vernunft sind die Quellen der Erkenntniße: aber weder der Sinn noch die Vernunft setzt uns in den Stand, über unsere Erkenntniß Rechenschaft zu geben, oder die Wahrheit derselben aus Gründen einzusehen. Dies geschieht durch den Verstand. Mittelst des Verstandes

lernen wir erst die Wahrheit dessen, was wir durch den Sinn oder die Vernunft unmittelbar erkannt haben, begreifen, verstehen, d. h. aus Gründen einsehen.

Consequentia cernit, principia et causas rerum videt, similitudinesque comparat, et rebus praesentibus adjungit atque annectit futuras. Cic.

§. 214.

Der Verstand spielt darum eine wichtige Rolle in dem Gebiete der Erkenntniß. Zwar sind die Aussprüche der Sinne und der Vernunft unerschütterlich: aber es mangelt an der Klarheit der Einsicht: wir vermögen nicht, über diese Aussprüche Erklärung zu geben, nicht, sie durch Gründe zu rechtfertigen. Mit der Gewißheit der Erkenntniß aber soll auch Klarheit der Einsicht verbunden seyn. Der Verstand nun ist es, welcher dem Geiste das Licht bringt, um die Wahrheit dessen, was er durch Sinn und Vernunft unmittelbar erkannt hat, auch einzusehen, zu begreifen, zu verstehen.

§. 215.

Deshalb aber stehet der Verstand nicht über dem Sinne und der Vernunft; denn der Verstand entzündet das Licht, womit er unsere Erkenntniß erleuchtet, an dem Stoffe der Anschauung. Nur durch Entwickelung des Mannigfaltigen, welches in der Anschauung unentwickelt und ungetrennt enthalten ist, und durch Reflexion darüber wird es dem Ver-

stande möglich über die Sinnes- und Vernunfterkenntniß Rechenschaft zu geben, und die Wahrheit derselben durch Gründe zu beleuchten.

§. 216.

Um die Wahrheit einer Erkenntniß aus Gründen einzusehen, dazu wird ein Dreyfaches erfodert, eine allgemeine Regel, Subsumtion des Besondern unter die allgemeine Regel, und endlich die Erkenntniß mittelst der Subsumtion. Der Verstand, durch welchen wir erst zur Einsicht in die Wahrheit der Erkenntniß gelangen, schließet ein dreyfaches Vermögen in sich, das Vermögen der allgemeinen Regel, — Begriffvermögen — das Vermögen, das Besondere unter die allgemeine Regel zu subsumiren — Urtheilsvermögen — und endlich das Vermögen der Erkenntniß mittelst der Subsumtion — Schlußvermögen. —

Quanta primum intelligentia, deinde consequentium rerum cum primis conjunctio et comprehensio in nobis? ex quo videlicet, quid ex quibusque rebus efficiatur, concludimus, singulasque res definimus, circumscripteque complectimur. Cic.

§. 217.

Begreifen, Urtheilen und Schließen sind die Thätigkeitsäußerungen des Verstandes, die Verstandesakte. Bey jedem dieser Akte aber verbindet der Verstand ein Mannigfaltiges von Vorstellungen zur objektiven Einheit im Bewußtseyn, welches die all-

gemeine Funktion des Verstandes ist und mit dem Namen Denken bezeichnet wird. Darum wird auch der Verstand das Vermögen zu denken genannt. Der Sinn empfindet, die Vernunft vernimmt, der Verstand denket.

§. 218.

Nur auf dem Wege der Reflexion über das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige wird es dem Verstande möglich, über die Erkenntniß Rechenschaft zu geben, und die Wahrheit derselben durch Gründe zu beleuchten: der Verstand wird darum auch ein reflektirendes Vermögen genannt, Sinn und Vernunft schauen an, der Verstand reflektirt.

I.

Begriff-Vermögen.

§. 219.

Der Begriff fasset das Wesentliche in sich, was mehrere Vorstellungen mit einander gemein haben; man nennt ihn darum eine allgemeine Vorstellung. Die den mehreren Vorstellungen gemeinsamen Merkmale machen den Innhalt, und die mehreren Vorstellungen selbst machen den Umfang des Begriffes aus.

§. 220.

Ohne Begriff ist kein Urtheil, und ohne Urtheil ist kein Schluß möglich; der Begriff ist darum die Urhandlung des Verstandes. Es giebt keine ange-

borne Begriffe. Der Begriff muß erst von dem Verstande gebildet werden. Die Anschauung der Sinne und der Vernunft aber sind es, aus welchen der Verstand die Begriffe entwickelt. Nichts ist in dem Verstande, was nicht zuvor in dem niedern oder höhern Sinne gewesen ist.

Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensibus.

Quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus. Cic.

§. 221.

Der Verstand hängt darum von dem Sinne und der Vernunft ab, und er ist in seiner Thätigkeitsäußerung an das Seyn und durch das Seyn gebunden. Ueberfliegt er die Grenze des Seyenden, so geräth er ins Scheinwissen. Seinen Begriffen entspricht kein wirklicher Gegenstand, sie sind ohne Realität. Hieraus kann man erkennen, ob etwas in dem Begriffe eines Dinges richtig und gewiß seyn könne, was in dem Seyn nicht ist.

§. 222.

Aus den Anschauungen entwickelt der Verstand die Begriffe, dadurch, daß er die wesentlichen Merkmale, welche in der Anschauung zumal und ungetrennt gegeben sind, von einander trennt, und so die von einander getrennten Merkmale wieder zur Einheit verbindet. Der Begriff beruhet auf Trennung und Wiedervereinigung des im Bewußtseyn Getrennten.

Natura quasi normam scientiae et principium sui dedit, unde notiones rerum in animis imprimuntur, e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur. Cic.

§. 223.

In dem Begriffe und durch den Begriff wird die in der Anschauung gegebene verworrene Fülle entwickelt, und der Inhalt derselben in die einzelnen Merkmale zersetzet und so zum Bewußtseyn gebracht. Dadurch entsteht ein deutliches Bewußtseyn der Dinge. Der Begriff ist die die Anschauung erläuternde Vorstellung und der Verstand kann das Integrirende des Sinnes und der Vernunft genannt werden, indem er ergänzet, was diese in der Anschauung nicht geben.

Leibnitz stellte zwischen dem Wahrnehmungsvermögen und dem Verstande einen logischen Unterschied auf. Der Sinn war ihm das Vermögen undeutlicher und verworrener, der Verstand aber das Vermögen klarer und deutlicher Erkenntnisse.

§. 224.

Der Begriff fasset das Wesentliche in sich, was mehrere Vorstellungen mit einander gemein haben. In der Sinnenwelt aber ist das Wesentliche in jedem einzelnen Dinge auf durchaus besondere und eigenthümliche Weise ausgedrückt, durchaus individualisirt vorhanden. Zur Bildung der auf sie sich

beziehenden Begriffe wird darum erfodert, daß der Verstand von dem besondern und eigenthümlichen Ausdrucke des Wesentlichen hinwegsehe und solches in seiner Allgemeinheit fasse. Weshalb es auch heißt, der Begriff beruhe auf Abstraktion.

Dilucide docetur a politioribus physicis, singularum rerum singulas proprietates esse. Cic.

§. 225.

Zwischen dem Begriffe und der Sinnesanschauung laufet darum eine schneidende Grenzlinie. Die Sinnesanschauung beruhet auf Affektion, der Begriff auf Trennung und Wiedervereinigung des Getrennten. Der Begriff fasset das Wesentliche der Dinge in der höchsten Allgemeinheit in sich, die Sinnesanschauung dasselbe durchaus individualisirt. Die Sinnesanschauung bezieht sich nur auf einen Gegenstand, der Begriff auf mehrere. Auch ist die Handlung der Seele bey der Verbindung des durch den Eindruck gegebenen Mannigfaltigen zum Ganzen der Anschauung abgedrungen und geht bewußtlos vor sich, jene des Geistes aber bey Bildung der Begriffe ist eine freye und mit dem Bewußtseyn ihrer selbst verbunden.

§. 226.

Nicht geringer ist der Unterschied, welcher zwischen den Begriffen und den Ideen besteht. Die Begriffe gehen den Anschauungen nachher und sind erst durch diese möglich, die Ideen gehen ihnen vorher.

Die Begriffe empfangen ihren Inhalt von den angeschauten Dingen, diese von den Ideen. Die Begriffe entstehen durch Selbstthätigkeit des Geistes, die Ideen sind in und mit der Vernunft unmittelbar und zumal gegeben. Der Begriff bleibt hinter dem angeschauten Dinge zurück, aber kein Ding erfasset seine Idee. Der Begriff deutet schon seinem Namen nach auf ein Begrenztes, Endliches hin, die Idee ist in sich unbegrenzt und unendlich. Die Fülle einer Idee kann durch keinen Begriff erschöpfet werden.

Idea facies futuri operis exemplar. Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumta et operi imposita. Haec exemplaria rerum Deus intra se habet, numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est. Seneca.

§. 227.

Der Zustand des Verstandes, wo er, an die Wahrnehmung gänzlich hingegeben, vorzüglich bestrebt ist, das in ihr enthaltene Mannigfaltige zu zersetzen, und die vereinzelten Merkmale zu Begriffen zu verbinden, heißt Aufmerksamkeit; darum auch einige das Vermögen der Begriffe die Aufmerksamkeit nennen. Die Aufmerksamkeit erfodert viele Selbstkraft der Seele und ist eine Frucht vieler Uebung.

Non est, quod existimes, ullam aetatem aptiorem esse ad bonam mentem et intellectum, quam quae multis experimentis, variisque exerci-

tationibus longa ac frequenti rerum patientia domuit et exercuit. — Ad plura possumus advertere, in multis si nos exercuimus. Seneca.

§. 228.

Der Vorzug des Verstandes, als Vermögen der Begriffe, ist Richtigkeit; diese aber besteht in der Fertigkeit desselben, Gegenstände durch adäquate Begriffe vorzustellen. Der richtige Verstand glänzet nicht durch den Reichthum seiner Begriffe, sondern durch die Angemessenheit derselben.

Die Fähigkeit der Zersetzung der Begriffe und Merkmale durch das Denken giebt das, was man das analysirende Talent nennt.

II.

Urtheil-Vermögen.

§. 229.

Das Urtheilsvermögen bezieht die Begriffe auf die vorgestellten Gegenstände, um diese dadurch zu bestimmen. Die in dem Urtheile verbundenen Vorstellungen machen die Materie, und die Bestimmung der einen Vorstellung durch die andere macht die Form des Urtheils aus.

In judicando, quid cuique rei sit consequens, quid repugnans. Cicero.

§. 230.

Der Begriff, durch welchen der vorgestellte Ge-

genstand bestimmt wird, heißt das Allgemeine — in Beziehung auf den Gegenstand, der das Besondere genannt wird — oder auch die Regel. Ob das Besondere unter dem Allgemeinen stehe, der gegebene Fall unter die Regel gehöre, dieses einzusehen, kann weder gelehrt, noch gelernt werden, sondern es kann nur die Anlage zu dieser Erkenntniß, wo solche vorhanden ist, durch Uebung ausgebildet werden.

Man nennt darum auch auf der einen Seite eine gesunde Urtheilskraft Mutterwitz, und von ihr gilt es vorzüglich, wenn es auf der andern Seite heißt, der Verstand komme nicht vor den Jahren, indem ihre Stärke und Fertigkeit von Uebung abhängt.

§. 231.

Um sich der Uebereinstimmung der in einem Urtheile zu verbindenden Vorstellungen bewußt zu werden, oder um sich bewußt zu werden, ob die Regel auf den gegebenen Fall passe, dazu wird erfodert, beyde Vorstellungen mit einander zu vergleichen. Diese Handlung des Verstandes heißt *Reflexion*: die Urtheile beruhen darum auf Reflexion. Die Vorzüge der Urtheilskraft in dieser Hinsicht heißen *Witz*, *Scharfsinn*, *Tiefsinn*.

§. 232.

Der Witz entdecket in dem Unähnlichen das Aehnliche, in dem Ungleichen das Gleiche und paaret auf eine originelle Weise Vorstellungen zusammen die

nach dem Assoziationsgesetze für die Einbildungskraft weit auseinander liegen. Es ist aber dieses nicht das Werk eines absichtlichen und langen Nachdenkens, sondern eines hellen Blickes. Es ist wie ein Strahl aus einer höhern Region, der plötzlich niederfährt und — das Wahre trifft.

§. 233.

Darum werden auch die Erfindungen des Witzes Einfälle genennt, indem es Gedanken sind, die wir mehr einem glücklichen Zufalle, als einem vorhergegangenen Nachdenken verdanken, auf die wir mehr durch einen hellen Blick stoßen, als durch mühsames Suchen kommen. Ein jeder gesuchter Witz, und dem man die die Mühe und Anstrengung ansieht, ist fehlerhaft und mißfällt.

§. 234.

Der Witz ist eine Naturgabe. Witzig zu seyn, kann durch keine Regeln der Schule erlernt werden. Wer wahren Witz hat, dem fließt er von selbst, ohne daß er sich darum Mühe giebt. In diesem Falle, sagt Chesterfield, gilt gerade umgekehrt, was im Evangelio steht: Suchet und ihr werdet nicht finden; jedoch fließet das Alter darauf ein. Der Witz ist, wie Kant bemerkte, eine schöne Jünglingsblüthe.

§. 235.

Auch der Witz hat seine Grade. Man bemißt die Grade des Witzes vorzüglich nach seiner Tiefe.

Je tiefer der Witz in den Kern der Dinge eindringt, oder je mehr er die Aehnlichkeit, die er zwischen hetrogenen Dingen ausspricht, aus der Tiefe schöpfet, desto vortrefflicher ist er. Man nennt diesen den scharfsinnigen Witz; ihm gegenüber steht der schaale, welcher bloß auf der Oberfläche der Dinge verweilet.

§. 236.

Der Scharfsinn entdeckt, doch schon mit mehr Anstrengung in dem Aehnlichen das Unähnliche, in dem Gleichen das Ungleiche; er dringet in die Verschiedenheiten der Dinge ein und leget diese in einer Reihe von Begriffen aus einander, während der Witz die entdeckte Aehnlichkeit wie in einem Lichtpunkte schauen läßt.

§. 237.

Der Scharfsinn kann nicht durch Unterricht mitgetheilt werden, er läßt sich nicht erlernen, er ist, wie der Witz, Gabe der Natur, wiewohl auch auf ihn die Periode des Alters Einfluß hat. Der Witz gehört mehr der Jugend, der Scharfsinn mehr dem reifen Alter an. Obgleich aber der Scharfsinn nicht erlernt werden kann, sondern angeboren seyn muß, so kann doch der Sinn, wo solcher vorhanden ist, durch Uebung zu einem hohen Grade von Vollkommenheit gesteigert werden. Der Scharfsinn hat dieses mit den Sinnen gemein.

§. 238.

In dem Scharfsinne unterscheidet man Grade. Der höchste Grad ist die Scharfsinnigkeit und diese besteht in der Fertigkeit, in die kleinsten und feinsten Unterschiede der ähnlichsten Dinge, und zwar ohne besondere Geistesanstrengung, einzudringen. Diese Fertigkeit ist die Frucht vieler Uebung.

§. 239.

Ueber dem Witze und dem Scharfsinne stehet, als Schlußstein von beyden, der Tiefsinn. Der Tiefsinn entdecket wieder in dem Mannigfaltigen, welches der Scharfsinn unterschieden hat, Einheit, erkennt unter dem Vielen und Verschiedenen Gleichheit und Harmonie. Diese Gleichheit aber ist nicht ähnlich derjenigen, welche der Witz entdeckt, sondern eine Gleichheit tieferer Art, welche in dem Grund-Wesen der Dinge selbst ruhet, in den Tiefen der Natur gegründet ist.

III.

Schluß-Vermögen.

§. 240.

Wird Urtheil mit Urtheil verbunden, in der Art und Absicht, daß aus der Wahrheit des einen die Wahrheit des andern begriffen, d. h. als aus ihrem Grunde eingesehen werde, so entsteht der Schluß. Die Summe der in einem Schlusse verbundenen Ur-

theile macht die Materie, ihr Zusammenhang die Form des Schlusses aus.)

Ipsa enim ratio connexi, cum concesseris superius, cogit inferius concedere. Cicero.

§. 241.

Die Erkenntniß, aus welcher die Wahrheit einer andern Erkenntniß begriffen wird, heißt Prinzip; der Schluß ist darum die Erkenntniß aus Prinzipien. Aus der Wahrheit einer Erkenntniß wird aber die Wahrheit einer andern nur in so ferne begriffen, als diese Erkenntniß jener untergeordnet ist. Die Handlung des Verstandes, durch welche dieses Verhältniß bestimmt wird, ist die Subsumtion; die Schlüsse beruhen darum auf Subsumtion.

§. 242.

Läßt die Wahrheit des Prinzipes, mit welchem der Schluß anhebt, noch die Frage nach einem fernern Grunde zu; so ist der Schluß, wenn ich so sagen darf, nicht geschlossen, sondern ein neuer Schluß ist nothwendig u. s. w. Soll aber die Schlußreihe nicht ins Endlose fortrücken, und doch dabey haltlos seyn, so muß sie an einen festen Anhaltpunkt anknüpfen, d. h. zuletzt mit einer Erkenntniß beginnen, die alle Frage nach einem weitern Grunde ausschließet.

Conclusio rationis ea probanda est, in qua ex rebus non dubiis id, quod dubitatur, efficitur. Cicero.

§. 243.

Die absolute und unmittelbar gewisse Erkenntniß ist die Grundlage alles Schlusses. Der Schluß kann nicht von sich selbst anheben, und reihet sich auch Schluß an Schluß, so wird doch am Ende die ganze Schlußkette lose wie im Freyen schweben, wenn sie nicht zuletzt an eine absolute und unmittelbar gewisse Erkenntniß angeknüpft wird. Ohne diese erlöschet alle Kraft des Beweises und das ganze Gebäude der Schlüsse sinket in sich zusammen. — Kein Vorurtheil ist darum ungereimter und für die Wissenschaft verderblicher, als: nur das ist wahr und gültig, was sich beweisen, durch Schlüsse herausbringen läßt.

Argumenti, rationi conclusi, caput esse faciunt ea, quae perspicua dicunt. Cicero.

§. 244.

Die Vernunft legt darum die Fundamente zu dem Gebäude der menschlichen Wissenschaft, der Verstand bauet nur auf diesen Fundamenten auf. Ueberhaupt, Vernunft und Sinn sind die Mutter aller Erkenntnisse — nicht so der Vater: der Verstand aber ist es, welcher die Erkenntnisse gestaltet, ordnet, verbindet, im Zusammenhange darstellt. Aus dem Sinne und aus der Vernunft stammet die Vielheit und Mannigfaltigkeit der menschlichen Erkenntniß, von dem Verstande kömmt die Einheit in diese Vielheit. Der Verstand wirket auf architektonische Weise, füget zusammen und verbindet das Man=

nigfaltige, was aus dem Sinne und der Vernunft stammet. Dadurch beweiset sich aber der hohe Werth des Verstandes, indem auf solche Weise Ordnung, Zusammenhang, Einheit und mit ihr Klarheit und Gründlichkeit in die menschlichen Erkenntnisse gebracht wird.

§. 245.

Der Verstand, das Vermögen zu schließen, hat seine Grenze. Er stehet aber an der Grenze, wenn keine Frage nach einem weitern Grunde mehr statt findet, oder keine Antwort darauf mehr möglich ist. Jenseits dieser Grenze beginnt das Reich des Unbegreiflichen, aber darum nicht das Reich des Unerkennbaren. Mit dem Gebiete des Verstandes schließet sich nicht das Gebiet der Vernunft. Was durch den Verstand nicht mehr begriffen, aus Gründen eingesehen wird, wird von der Vernunft auf unmittelbare Weise erkannt, wahrgenommen, angeschaut: und die Vernunft ist sich dessen, was sie erkennt, eben so gewiß, als der Sinn dessen, was er empfindet, obgleich diese Erkenntniß nicht begriffen werden kann, eben so wenig als man aus Gründen einsehen kann, warum dieses als roth, jenes als grün, dieses als sauer, jenes als süß von dem Sinne empfunden wird.

Perspicuitas magnam habet vim, ut ipsa per sese ea, quae sint, nobis, ita ut sint, indicet. Cicero.

§. 246.

Die Vollkommenheit des Verstandes als Ver-

mögen der Schlüsse ist Folgerechtigkeit. Der folgerechte Verstand geht in allem seinen Denken von bestimmten Prinzipien aus, und läßt keine Lücke in der Reihe seiner Gedanken, seine Gedankenreihe ist jederzeit durch den strengsten Zusammenhang ausgezeichnet. Wie in einem Gebäude Stein auf Stein und das Ganze endlich auf einem Fundamente ruht, so schließet sich in seinem Wissen Erkenntniß an Erkenntniß an, und das Gänze der Erkenntniß wird zuletzt von einem höchsten Prinzipe getragen. Sein Wissen ist das Bild einer ununterbrochenen Kette, welche an einem festen Ringe hängt.

§. 247.

Der Verstand, das Vermögen zu schließen, heißt in einer bestimmten Beziehung Vorhersehungsvermögen, inwieferne er nämlich von der Gegenwart auf die Zukunft schließet.

Der Verstand geht von der Voraussetzung aus, daß es in dem Laufe der Begebenheiten keinen Zufall gebe, sondern alle Begebenheiten, in dem Leben einzelner Menschen sowohl, als ganzer Staaten, in einem nothwendigen und zwar empirisch nothwendigen Zusammenhange stehen. Auf diese Voraussetzung gestützt, sieht der Verstand bey einer ähnlichen Gegenwart eine ähnliche Zukunft vorher, oder schließet von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen.

Fatum autem appello ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat.

Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cujus non causas id ipsum efficientes natura contineat. Cic.

§. 248.

Der Zusammenhang der Begebenheiten aber, heißt es, könne nur durch Beobachtung erkannt werden, darum reife das Vorhersehungsvermögen nur an der Seite sorgfältiger Beobachtungen. Doch auch die sorgfältigst gemachten Beobachtungen setzen nur die Prämisse, aus welcher der Verstand erst durch einen Schluß die Zukunft herauszubringen habe. Um aber aus dieser Prämisse die Zukunft richtig zu folgern, müsse das ganze Bild der Gegenwart mit dem Bilde der Vergangenheit verglichen werden, damit man sich ihrer größern oder geringern Uebereinstimmung bewußt werde. Dazu aber gehören Aufmerksamkeit Witz und Scharfsinn.

Affert vetustas omnibus in rebus longingua observatione incredibilem scientiam, cum, quid ex quoque eveniat, et quid quamque rem significet, crebra animadversione perspectum est. Cicero.

§. 249.

Doch aller Beobachtungen und aller Aufmerksamkeit, alles Witzes und alles Scharfsinnes ungeachtet, werden diese Vorhersehungen ewig schwanken und nur als Vermuthungen gelten. Obgleich nämlich alle Begebenheiten sich natürlich, d. h. ungezwungen aus einander entwickeln, so kann doch ihre Aufein-

anderfolge nicht auf empirische, sie kann nur auf absolute Weise begriffen werden. Die Erfolge der Handlungen und Begebenheiten haben ihren Grund in einer höhern Nothwendigkeit.

Rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas vides; quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur. Cic.

§. 250.

In der Aufeinderfolge der Begebenheiten kündet sich uns eine göttliche Weltregierung an. Wie wäre es sonst möglich, daß der Böse und alle Anstrengungen des Bösen am Ende selbst zur Bekräftigung und Verherrlichung des Guten beytrügen? Wie wäre es sonst möglich, daß Handlungen und Begebenheiten, die ganz unabhängig von einander waren, oder sogar sich feindlich begegneten, am Ende in einem durchaus vernünftigen Resultate sich vereinigten? u. s. w. Welch menschlicher Verstand aber vermag den Schleyer zu lüften, und in die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung zu schauen?

Vierter Abschnitt.

Von der Einbildungskraft.

§. 251.

Die Einbildungskraft ist das eigentliche Bildungsvermögen der menschlichen Seele. Zwar scheint auch der Sinn auf diesen Namen Anspruch machen

zu können; doch die Bilder der Dinge, zu welchen wir mittelst des Sinnes gelangen, sind mehr von außen her in die Seele hinein gebildet, als mit Selbstthätigkeit aus ihr geschaffen. Aber auf künstlerische Weise, selbstthätig, aus sich erzeuget die Einbildungskraft ihre Bilder, ihre anschauliche Vorstellungen, sie ist eine künstlerische Fertigkeit, selbstthätig bildend. — Und auch in ihr ist der Zug unverkennbar, der in der Seele auf eine sinnliche und übersinnliche Natur hindeutet.

§. 252.

Die Thätigkeit der Einbildungskraft ist bey ihren Bildungen entweder an ein früheres Original gebunden, welches sie bloß nachbildet, oder sie wirket auf freye, ungebundene Weise, schafft Originale, Urbilder. Darauf beruht die Eintheilung der Einbildungskraft in die reproduktive und produktive.

I.

Von der reproduktiven Einbildungskraft.

§. 253.

Unter der reproduktiven Einbildungskraft versteht man die Fertigkeit der Seele, ehmals gehabte Vorstellungen aus sich wieder zu erzeugen.

Omnia, quae quisque meminit, habeat ea comprehensa ac percepta. — Memoria perceptarum comprehensarumque rerum est. Cicero.

§. 254.

Ohne die reproduktive Einbildungskraft wäre die menschliche Anschauung bloß an die unmittelbare Gegenwart der Dinge gebunden, und jede gehabte Vorstellung würde für die Seele in dem Meere der Vergangenheit untergehen: aber durch sie wird der Fluß der Vorstellungen wie aufgehalten, die Vergangenheit zur bleibenden Gegenwart gebracht und für das Bewußtseyn festgehalten.

§. 255.

Durch die reproduktive Einbildungskraft wird der Fluß der Vorstellungen aufgehalten und dadurch dem Verstande erst das Verstehen derselben möglich gemacht, indem er dadurch erst in den Stand gesetzt wird, über die Vorstellungen Reflexionen anzustellen, sie mit einander zu vergleichen, ihr Gemeinsames zu suchen, ihre Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten zu erkennen, ihre Beziehungen zu einander einzusehen, u. s. w.

§. 256.

Obgleich die reproduktive Einbildungskraft mit Selbstthätigkeit ehemals gehabte Vorstellungen aus sich wiedererzeuget, so ist doch der Akt der Wiedererzeugung nicht immer ein freyer: die Thätigkeit der reproduktiven Einbildungskraft stehet nicht selten unter dem Gesetze der Nothwendigkeit. Sie schaffet willkührlich, oft aber auch unwillkührlich die gehabten Vorstellungen wieder.

A. Assoziatons = Vermögen.

§. 257.

Die Einbildungskraft in der letzten Beziehung heißt das Assoziations=Vermögen. — Der Grund, welcher die Einbildungskraft zur Reproduktion der ehemals gehabten Vorstellungen bestimmt, liegt hier nicht in einem freyen Entschlusse des Willens, sondern in der Gegenwart einer andern Vorstellung, welche nach einem nothwendigen Gesetze diese Handlung der Einbildungskraft erzwinget.

Memini etiam, quae nolo, oblivisci non possum, quae volo.

Res sic se habet, ut nimis imperiosi philosophi sit, vetare meminisse. Cicero.

§. 258.

Dieses Gesetz, an welches die Thätigkeit der Einbildungskraft in ihren Reproduktionen gebunden ist, heißt das Gesetz der Ideen = Assoziation, und die Vorstellungen, welche sich nach diesem Gesetze im Bewußtseyn begleiten, werden assoziirte Vorstellungen genennt.

§. 259.

Das Gesetz der Ideen=Assoziation schließet alle Freyheit der Bildung aus und ordnet die Thätigkeit der Einbildungskraft der strengen Nothwendigkeit unter. Nach ihm findet nicht ein Zurückbringen, sondern ein Zurückgebrachtwerden der Vorstellungen Statt: wir sind kraft derselben die blo=

ßen Spiele unserer Vorstellungen: was schon aus der Vielgeschwätzigkeit und der Unordnung in dem Gespräche derjenigen Menschen einleuchtet, welche die Macht des Geistes nicht besitzen, die wiederkehrenden Vorstellungen zu beherrschen und sie nach Absicht und Zweck zu ordnen.

§. 260.

Es ist aber das Gesetz der Verwandtschaft, von welchem die Einbildungskraft in ihren Reproduktionen beherrscht wird. Vorstellungen, deren Gegenstände in einer Verwandtschaft zu einander stehen, begleiten sich nothwendig im Bewußtseyn. Diese Verwandtschaft aber ist entweder eine wesentliche, eine wahre Aehnlichkeit der Dinge — Gesetz der Aehnlichkeit oder eine außerwesentliche, die Dinge sind dadurch verwandt, daß sie an einem Orte, zu einer Zeit, oder unmittelbar auf einander wahrgenommen worden sind — Gesetz der Gleichheit und Aufeinanderfolge. —

Man redet auch von einem Gesetze des Kontrastes: doch, wie Schulze richtig bemerkt, kann dieses nur für eine besondere Folge des Gesetzes der Gleichzeitigkeit gehalten werden.

Tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina. Cicero.

Ego autem tibi assentior, usu hoc evenire, ut acrius aliquando et attentius de claris viris, locorum admonitu, cogitemus. Idem.

§. 261.

In dem Gesetze der Ideen = Assoziation liegt der Schlüssel, der uns in Stand setzt, manche räthselhafte Erscheinungen in dem Gebiete der menschlichen Seele zu lösen, z. B. die Anhänglichkeit an gewisse Meinungen und Vorurtheile, die Vorliebe für gewisse Dinge und Orte, das Furchtbare, Gehässige mancher Worte und Namen, wie mitunter das, was man Sympathie und Antipathie zu nennen pflegt.

Quin ipse, vere dicam, sum ipsi villae amicior factus, atque huic omni solo, in quo tu ortus et procreatus es; movemur enim, nescio quo pacto, locis ipsis, in quibus eorum, quos diligimus aut admiramur, adsunt vestigia. Cicero.

§. 262.

Und das Gesetz der Ideen = Assoziation ist es, welches uns in das Innerste der Menschen schauen läßt und über die herrschenden Gesinnungen, Meinungen und Ideen derselben aufkläret, eine Kenntniß, welche den Volksredner, Feldherrn, Staatsmann u. s. w. zu den zuverläßigsten Mitteln führt, um seine beabsichtigten Zwecke zu erreichen.

Nisi qui naturas hominum causasque eas, quibus mentes aut incitantur, aut reflectuntur, penitus perspexerit, dicendo, quod volet, perficere non poterit Cic.

§. 263.

Daß die körperliche Organisation auf die Repro=

duktion der Vorstellungen einen Einfluß hat, unterliegt keinem Zweifel. Diesem Einflusse geben einige Psychologen eine zu große Bedeutung, indem sie auf den Gedanken geriethen, die Reproduktion aus körperlichen Vorgängen abzuleiten. Doch sie ist eine psychische Erscheinung, welche um so weniger mechanisch begriffen werden kann, als die früher gehabten Bilder der Dinge idealischer wiederkehren und mit mehr Fülle des Lebens ausgestattet. Darum auch einige Psychologen die reproduktive Einbildungskraft die vergeistigende nennen.

B. Gedächtniß.

§. 264.

Nach Eschenmayer ist das Gedächtniß eine Niederlage, Depositorium, Repertorium zum künftigen Gebrauche, es ist wie ein vollgeschriebenes Buch, das zum Nachschlagen brauchbar ist.

Doch das Gedächtniß kann nicht als ein bloßes Behältniß gehabter Vorstellungen begriffen werden; denn man redet ja auch von einem glücklichen Gedächtnisse und legt es dem bey, welchem alle aufgefaßte Vorstellungen zu Gebothe stehen.

Utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse, quo tanquam in aliquod vas, ea, quae meminimus, infundantur? Cic.

§. 265.

Kraft des Assoziations-Vermögens ist die Seele das Spiel ihrer ehemals gehabten Vorstellungen;

kraft des Gedächtnisses aber hat sie die aufgefaßten Vorstellungen in ihrer Gewalt, ist Machthaberin derselben, und vermag, sie willkührlich wieder aus sich zu erzeugen. Diese Willkührlichkeit der Reproduktion in dem Gedächtnisse erkennen wir schon aus der absichtlichen Anstrengung der Seele, eine in den dunklen Hintergrund der Seele zurückgetrettene Vorstellung wieder zur Klarheit des Bewußtseyns zu bringen.

Quid quod, simul ac mihi collibitum est, praesto est imago. Cic.

§. 266.

Zu einem vollendet guten Gedächtnisse wird erfodert, daß die Wiedererzeugung der Vorstellungen ohne öftere Wiederholung derselben in ihm zur Fertigkeit werde — Schnelligkeit — und zwar sich diese auf einen großen Umfang von Vorstellungen erstrecke — Größe — daß das Gedächtniß auch solche Vorstellungen zurückzuführen vermöge, welche schon vor langer Zeit in den Hintergrund der Seele zurückgetreten sind — Stärke — daß es die Vorstellungen in derselben Form wiederbilde, in welcher sie ursprünglich aufgefaßt worden sind — Treue — und daß es uns zu Gebote stehe — glückliches Gedächtniß. —

§. 267.

Diese Vollkommenheiten des Gedächtnisses sind aber selten in einem und demselben Subjekte vereinigt: gewöhnlich schließet die eine die andere aus. Falsch aber ist es, daß ein gutes Gedächtniß mit

einem großen Verstande nicht vereinbar sey. Ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses, sagt Schelling, ist weder ein großer Feldherr, noch ein großer Mathematiker, weder ein Philosoph, noch ein Dichter möglich. Leibnitz, Hugo Grotius u. a. waren eben so große Talente als Gedächtnißmänner.

Memoria, quae non modo philosophiam, sed omnis vitae usum omnesque artes una maxime continet. Cic.

§. 268.

Das Gedächtniß ist ursprünglich in uns nur als Anlage da: aber es grenzet an das Wunderbare, zu welch hoher Stuffe von Vollkommenheit dasselbe gebracht werden kann. Das einzige Bildungsmittel des Gedächtnisses ist die Uebung; die Uebung des Gedächtnisses aber muß schon in den frühern Jahren beginnen.

Quanta mens sit, difficile est, existimare, ita multa meminerunt. Cicero.

* Schelling eifert gegen die Verwandlung der niedern Schulen in Akademien. Auf Vorbereitungsschulen gehört nach ihm das, was mehr oder weniger durch Gedächtniß aufgefaßt seyn will, z. B. die allgemeinsten und ersten Operationen der Analysis, die Kenntniß der alten und neuern Sprachen, indem das Gedächtniß im frühern Alter theils am schärfsten ist, theils am meisten geübt seyn will.

§. 269.

Das Gedächtniß ist zum Wissen wo nicht noth-

wendig, doch höchst ersprießlich, aber nicht die Geburtsstätte des Wissens selbst. Das eigentliche Wissen stammt aus der Vernunft und erhält seine Entwiklung durch den Verstand, das Gedächtniß darf darum nicht über Vernunft und Verstand gesetzt und die Uebung desselben jener der Vernunft und des Verstandes übergeordnet werden.

Tantum scimus, quantum memoria tenemus?

*Bloß mit dem Gedächtnisse studiren, heißt den eigentlichen Geist für die Wissenschaft ertödten, da bey dieser Art zu studiren, das Gebiet der höhern Seelenkräfte unangebaut liegen bleibt.

§. 270.

Das Gehirn, sagt Eschenmayer, ist das Instrument für die Operationen der Seele, gleichsam die Tastatur, worauf sie ihre eigene Akkorde angiebt, so wie der Resonanz, der die fremden Töne — Worte — aufnimmt. So viel ist gewiß, daß das Gedächtniß in einem genauen Zusammenhange mit dem Gehirne steht. Davon zeuget die Verschiedenheit des Gedächtnisses in der Jugend und in dem Alter, die Zerstörung des Gedächtnisses durch das Laster der Selbstbefleckung, die Schwächung oder der Verlust des Gedächtnisses durch Kopferschütterungen, Hirnwunden u. s. w.

§. 271.

Vorstellungen methodisch in das Gedächtniß auffassen heißt Memoriren. Es giebt drey Methoden, welche Kant aus einander gesetzt hat.

1) Die mechanische Methode besteht in öfterer buchstäblicher Wiederholung. Diese trägt zur Stärkung des Gedächtnisses das Meiste bey, ist jedoch nur bey dem Erlernen des Mechanischen einer Wissenschaft und des Historischen anwendbar, bey dem Studium der Wissenschaft als solcher aber schlechterdings verderblich und verwerflich.

Exercenda est memoria ediscendis ad verbum quam plurimis et nostris scriptis et alienis. Cic.

§. 272.

2) Die ingeniöse Methode ist mit Witz verbunden und besteht darin, daß man die aufzufassenden Vorstellungen an gewisse Nebenvorstellungen anknüpfet, die zwar mit jenen äußere Aehnlichkeit, aber an sich keine Verwandtschaft haben.

Diese Methode belästigt das Gedächtniß, macht das Behalten unsicher, indem leicht Verwechslung und dadurch Irrthum eintreten kann, und läßt den Verstand unbeschäftigt, indem die Verwandtschaft zwischen der Haupt- und Nebenvorstellung keine ist.

§. 273.

3) Die judiciöse Methode bringt das Memoriren mit der Urtheilskraft in Verbindung. Man geht von einem richtigen Prinzipe aus, ordnet nach ihm die aufzufassenden Vorstellungen und nimmt sie dann so geordnet in das Gedächtniß auf.

Diese Art zu memoriren erleichtert das Behalten, indem Gedächtniß und Verstand in Verbindung thätig

sind, sie steuert der Vergessenheit und beschäftiget zugleich den Verstand.

§. 274.

Um Vorstellungen in Menge und mit Schnelligkeit aufzufassen, und treu zu behalten, dazu hat man eine besondere Kunst erfunden, Gedächtnißkunst (ars mnemonica) durch deren Anwendung das gewöhnliche Maaß des Gedächtnisses bey weitem überschritten werden soll. Sie besteht darin, daß man die aufzufassenden Vorstellungen mit solchen in Verbindung bringt, die bekannt sind und gewöhnlich bey uns vorkommen. Diese Vorstellungen heißen Gedächtnißbilder; man unterscheidet Stoffbilder und Ordnungsbilder, jene beziehen sich auf die Vorstellungen selbst, diese auf ihre Ordnung und Folge.

Atque in ea exercitatione non sane mihi displicet adhibere, si consueris, etiam istam locorum simulacrorumque rationem, quae in arte traditur. Cicero.

§. 275.

Schon Baco von Verulam hat diese Kunst als untauglich erklärt. Sie nimmt an allen Gebrechen der ingeniösen Methode Antheil, und hat noch dieses insbesondere, daß sie kraft des nothwendig eingeleiteten Mechanismus in der Erinnerung den freyen Gebrauch des Gedächtnisses und die Fähigkeit aufhebt, aus dem Schatze der aufbehaltenen Vorstellungen diejenige in das klare Bewußtseyn wieder zurück zu führen, welche dem Zwecke des Augenblickes angemessen ist.

§. 276.

Die Regeln der allgemeinen Gedächtnißkunst sind — Erhebung der aufzufassenden Vorstellungen zur möglichsten Klarheit — Anordnung derselben nach einem richtigen Prinzipe — Verbindung derselben mit lokalen und temporellen Umständen — Anknüpfung der Hauptvorstellung an gewisse Nebenvorstellungen und zwar an solche, die mit jenen in wahrer Verwandtschaft stehen, an sich ein Interesse, aber nicht zu viel Eigenthümliches haben. — Oeftere Wiederholung der aufgefaßten Vorstellungen und zwar unter verschiedenen Umständen.

Pythagoraeorum more, exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, audierim, egerim commemoro vesperi. Cicero.

C. Erinnerungskraft.

§. 277.

Die Erinnerungskraft ist das Vermögen der Seele, bey der Wiedererneuerung einer schon einmal gehabten Vorstellung sich der Identität der erneuerten mit der schon einmal gehabten bewußt zu werden.

§. 278.

Die Anerkennung der Identität setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus, daß die einmal gehabte Vorstellung im Bewußtseyn wieder erzeuget werde. Diese Erzeugung geschieht nach den Gesetzen der Ideen = Assoziation und mehr mit Nothwen=

digkeit; die Anerkennung der Identität aber ist Werk der freyen und bewußten Thätigkeit, indem sie auf Vergleichung beruht. Freyheit und Nothwendigkeit durchdringen sich in dem Akte der Wiedererinnerung.

§. 279.

Die hervorstehenden Vollkommenheiten der Erinnerung sind — Leichtigkeit, wenn die Identität der Vorstellungen ohne mühesame Anstrengung erkannt wird. — Klarheit, wenn diese Identität nicht bloß in den allgemeinen Umrissen der vorgestellten Dinge, sondern auch in allen ihren einzelnen Zügen erkannt wird. — Stärke, wenn die Hauptvorstellung in der Mitte aller sie begleitenden Nebenvorstellungen im Bewußtseyn wieder erscheint u. s. w.

§. 280.

Diese Vorzüge der Wiedererinnerung sind nur unter den Bedingungen möglich, daß die ursprüngliche Wahrnehmung der Dinge mit Aufmerksamkeit verbunden war, daß die Dinge selbst durch ein lebhaftes Interesse für uns ausgezeichnet sind, und noch nicht vor gar langer Zeit im Bewußtseyn waren, und daß endlich die Vergleichung der ehemals gehabten Vorstellung mit der gegenwärtigen mit aller Sorgfalt und Aufmerksamkeit geschehe.

Nec dubium est, quin plurimum in hac parte valeat mentis attentio, et velut acies hominum a prospectu rerum, quas intuetur, non aversa. Quinctilian.

II.

Von der produktiven Einbildungskraft.

§. 281.

Die reproduktive Einbildungskraft ist bloß die Nachbildnerin ehmals gehabter Vorstellungen und als solche an die ursprüngliche Form derselben gebunden. Unabhängig von einem Urbilde erzeuget die produktive Einbildungskraft bildliche Vorstellungen aus sich. Originalität ist der Charakter ihrer Bildungen, Treue der Copie jener der reproduktiven Einbildungskraft.

Quae est forma tam inusitata, tam nulla, quam non sibi animus possit effingere? ut, quae nunquam vidimus, ea tamen informata habeamus, oppidorum situs, hominum figuras. Cic.

§. 282.

Darum aber ist die produktive Einbildungskraft nicht schöpferisches Vermögen, sie ist nur Bildnerin, nicht Schöpferin, denn das Materiale zu allen Bildungen muß ihr durch den Sinn gegeben werden: nur die Form ist ihr Werk, nicht der Stoff, was schon das Beyspiel des Blind- und Taubgebornen beweiset, jenem kömmt nie eine Farben- und diesem nie eine Tonwelt im Traume vor.

§. 283.

Die Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft steht bey ihren Bildungen entweder unter der Herr-

schaft des Willens und im Dienste des Verstandes oder der Vernunft, oder sie hat sich von dieser Herrschaft und von diesem Dienste losgerissen und folget dem nothwendigen Zuge ihrer eigenen Gesetze. Darauf beruht der Unterschied zwischen der willkührlich und unwillkührlich produktiven Einbildungskraft. Begriff ist die Einheit eines Vielen u. Mannigfaltigen. –

A. Willkührlich produktive Einbildungskraft.

§. 284.

Die willkührlich produktive Einbildungskraft ist in ihren Aeußerungen der Macht des Willens und des Verstandes oder der Vernunft untergeordnet. Sie dienet aber dem Verstande nicht nur, in wie ferne er das Vermögen der Begriffe ist; sondern auch ihm, als dem Vermögen der Urtheile und der Schlüsse.

§. 285.

Der Verstand entwirft den Begriff, und die Einbildungskraft stellt unter der Leitung des Verstandes den Begriff in einem anschaulichen Bilde dar, und bringt dadurch Klarheit, Bestimmtheit und Schönheit in die Welt der Verstandesvorstellungen. So entwirft der Verstand z. B. den Begriff der Unwissenheit und des Vorurtheils und die Einbildungskraft versinnlicht ihn durch ein Gleichniß u. s. w.

§. 286.

Die produktive Einbildungskraft aber ist nicht

nur die Versinnlicherin der Begriffe, sondern auch die Bedingung alles Begreifens; denn wir begreifen nur so viel von dem Vortrage oder der Schrift eines andern, als wir Kraft haben, von dem Sinne des Ausgesprochenen oder Gelesenen in uns selbst zu produziren, daher auch nur ein Kenner den andern, ein Künstler den andern gehörig zu verstehen vermag. Ja, wer es nicht vermag, die ihm vorgetragenen Ideen mit eigenen Worten wieder darzustellen, und in einer neuen, ihm eigenthümlichen Einkleidung aufzuführen, hat den Verdacht gegen sich, daß er den Sinn derselben nicht gänzlich begriffen habe.

§. 287.

Nur durch dieses Vermögen der Produktion, sagt Schelling, ist man ein wahrer Mensch, ohne dasselbe nur eine leiblich klug eingerichtete Maschine. Lernen ist allerdings die Foderung, welche die Wissenschaft an uns macht, aber das Lernen ist bloß Mittel. Man soll den vorhandenen Stoff in sich aufnehmen, um ihn in eigenthümlicher Form aus sich zu produziren. Wie nur der ein wahrer Künstler ist, welcher die rohe Masse, die er bearbeitet, nicht der Form nachbildet, die ihr andere gegeben haben, sondern mit Freyheit und Genialität bearbeitet, so ist auch nur der ein wahre Literat, der das Gelernte so aus sich zu produziren weiß, daß sich in ihm das Bild seiner Seele abspiegelt.

§. 288.

Auch mit dem Verstande, als Urtheilsvermögen, stehet die willkührlich produktive Einbildungskraft in Verbindung. Die Urtheilskraft stellet den gegebenen Fall unter die allgemeine Regel, subsumirt das Besondere unter das Allgemeine: um aber richtig zu subsumiren, wird erfodert, daß man das Besondere in dem Allgemeinen und das Allgemeine in dem Besondern zu schauen vermöge, wird erfodert, daß man den gegebenen Fall zu konstruiren, die vereinzelnten Züge desselben selbstthätig zusammenzusetzen verstehe, um darin das konkrete Bild der allgemeinen Regel zu schauen. Dazu aber gehört produktive Einbildungskraft.

§. 289.

Ohne dieses Vermögen ist weder ein großer Arzt, noch Rechtsgelehrter, noch Feldherr möglich. Dieses Vermögen ist die Bedingniß aller Brauchbarkeit für das Geschäftsleben. Für einen Geschäftsmann ist es noch nicht hinreichend, bloß ein Kenner seiner Wissenschaft zu seyn, er muß sie vorzüglich auch anzuwenden wissen. In der Anwendung der durch die Wissenschaft erlernten allgemeinen Regeln auf die besondern, im Leben gegebenen, Fälle besteht im Grunde das Geschäftsleben. Dazu aber wird produktive Einbildungskraft erfodert.

§. 290.

Die willkührlich produktive Einbildungskraft ist,

wo nicht das Zeugende, — doch das Belebende des Systemes und dem Verstande unentbehrlich, in wie ferne er darauf ausgeht, eine Reihe von Gedanken in ein wohlgefälliges Ganzes zu vereinigen. Nicht nur erlangen die abstrakten Begriffe, die aus dem Verstande kommen, durch die produktive Einbildungskraft, Bildlichkeit, Anschaulichkeit, sondern es wird auch dem Ganzen von ihr eine lebendige Seele eingehauchet, wodurch das todte Systemen-Gerippe belebet wird, das Skelett Füllung, Fleisch und Schönheit erhält. Sie giebt, so zu sagen, das Kolorit, wodurch die Zeichnung erst zum Gemählde wird. Alle Schönheit im Ausdrucke und in der Darstellung der Gedanken stammt aus der produktiven Einbildungskraft.

§. 291.

Auf der höchsten Stuffe führt die Einbildungskraft den Namen Phantasie. Die Phantasie ziehet die Ideen in die Anschauung herab, versinnlichet sie in anschaulichen Bildern, und stellet sie darinn in Wahrheit und Wirklichkeit dar. So erschien in dem Jupiter des Phidias die Idee der göttlichen Macht und Majestät in einem anschaulichen Bilde versinnlicht: man erzählt von ihm, niemand habe ihn ansehen können, ohne von der Majestät des göttlichen Wesens durchdrungen worden zu seyn.

§. 292.

Die Phantasie gehört demnach dem Reiche der Vernunft an, sie ist die Versinnlicherinn der Ideen

der Vernunft, und ihrer Natur nach symbolisirend, indem in ihrem Bilde Allgemeines und Besonderes in Eins zusammenfällt. Die auf der niedern Stuffe stehende Einbildungskraft gehört dem Reiche des Verstandes an, versinnlichet die Begriffe des Verstandes und ist ihrem Wesen nach allegorisirend, indem in ihrem Bilde das Besondere nur das Allgemeine bedeutet.

§. 293.

Das Besondere, anschauliche Bild, welches seine Idee in sich fasset, in sich verwirklichet darstellt, heißt ein Ideal, ein Urbild. In Raphaels Madonna, welche die Idee mütterlicher Jungfräulichkeit in sich offenbaret, erscheint das Ideal, das Urbild einer mütterlichen Jungfrau. Mit Recht wird darum auch die Phantasie als das Vermögen der Ideale bezeichnet, und mit der Vernunft wie auf gleiche Höhe gesetzt. Die Vernunft ist die Quelle der Ideen, die Phantasie die Quelle der Ideale.

§. 294.

Hieraus leuchtet der hohe Werth der Phantasie für die Wissenschaft und Kunst ein. Die Kunst besteht nicht in der Nachahmung, noch in der Verschönerung, Idealisirung der Natur: die Kunst soll etwas Eigenthümliches hervorbringen, nicht Kopien, sondern Urbilder, Ideale. Den Ideen, welche in der ewigen Vernunft sind, muß darum die Kunst nachstreben und diese in die Anschauung herabziehen, wenn sie ihre Aufgabe lösen will, die darinn

besteht, Ideale darzustellen. Die Phantasie aber ist es, welche die Ideen in die Anschauung herabzieht, sie in anschaulichen Bildern versinnlicht; sie ist darum die Seele der Kunst und für diese von der höchsten Bedeutung.

§. 295.

Dadurch beweiset sie aber eben auch ihren hohen Werth für die Wissenschaft. Alle Wissenschaft ist auf die Erkenntniß der Ideen der Dinge gerichtet. Die Ideen der Dinge aber stellet uns die Phantasie sinnbildlich dar in den Werken der Kunst und lehret uns so die wahren Urbilder der Dinge kennen, die wir in der Natur- und Menschenwelt nur verworren und unvollkommen ausgedrückt finden. Für die Wissenschaft ist darum die Phantasie von großem Belange, indem sie ihr das, worauf ihr Streben gerichtet ist, in ihren Werken, wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schauen läßt.

B. Unwillkührlich produktive Einbildungskraft.

AA. Traum.

§. 296.

Das unwillkührliche Spiel der produktiven und manchmal auch reproduktiven Einbildungskraft während des Zustandes des Schlafes heißt Traum.

Cum est somno sevocatus animus a societate

et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praevidet.

Jacet corpus dormientis, ut mortui, viget autem et vivit animus. Cic.

§. 297.

Leibnitz nennt das Thierleben einen Traum der Vorstellungskräfte. Wie das Thierleben ein unfreyes Spiel der Vorstellungskräfte ist, so ist auch in dem Traume alle Macht des freyen Willens gebrochen. Es ist darum, wie Eschenmayer bemerkt, nicht die volle Seele, welche sich in dem Traume offenbaret. Die vorzüglichste Rolle in demselben spielt die Einbildungskraft. Doch in das unfreye Spiel der Einbildungskraft greifen mitunter auch höhere Seelenkräfte ein, auch Gefühls- und Begehrungsvermögen nehmen nicht selten Antheil daran, aber unter der Richtung der Einbildungskraft.

Illud dicimus, non eandem esse vim, neque integritatem dormientium et vigilantium, nec mente nec sensu. Off. Cic.

§. 298.

Es gehört zu den ganz eigenthümlichen Erscheinungen des Traumes, daß die Seele im Traume ihr eigenes Werk nicht kennt, daß sie ihre selbstgebildete Welt für eine fremde, die subjektive Welt ihrer Vorstellungen für eine objektive hält.

Qualis fuerit visio somniantium tum, cum commovebatur? Visa dormienti aeque, ac vigilanti

probantur. Dum videntur, eadem est in somniis species eorum, quae vigilantes videmus. Cic.

§. 299.

Mit der Freyheit erlöschet im Traume zugleich das Selbstbewußtseyn der Seele; darum erzeuget zwar die Seele vermöge der Fülle der produktiven Einbildungskraft im Schlafe eine Welt von Vorstellungen, ohne sich aber bewußt zu seyn, daß sie selbst diese Weltbildnerinn ist; deßhalb ihr das Traumbild nicht von der Außenwelt, sondern von der Innenwelt herzukommen scheint, die subjektive Ideenreihe als eine objektive erscheint.

§. 300.

Die Traumwelt ist keine regellose Plastik; auch im Traume wird die Einbildungskraft von einem Gesetze beherrscht, obgleich sie unwillkührlich wirket und ungezügelt von dem Verstande hervortritt. Es ist aber das Gesetz der Ideenassoziation, an welches die Einbildungskraft bey ihren Traumbildungen gebunden ist. Doch das gesetzliche Spiel der Einbildungskraft kann durch äußere und innere Einflüsse unterbrochen und die Einbildungskraft in eine ganz andere Ideenreihe versetzt werden. Es folgen sich nun zween Träume.

§. 301.

Ueber den Ursprung der Träume waren die Philosophen getheilter Meinung. Epikur und Al-

bert der Große, welche die Träume von den Einwirkungen der in der obern Luft befindlichen Bilder herleiteten, haben sich von der Wahrheit am weitesten entfernt.)

Si dormientes aliquid animo videre videamur, imagines extrinsecus in animos nostros per corpus irrumpere, tu vero ne ista asciveris. Cic.

§. 302.

Einige Träume haben ihre Wurzel in dem Körper, andere in der Seele und andere stammen von den Einflüssen der Außenwelt her. Die finstern und schwarzen Träume entspringen zum größten Theile aus körperlichen Ursachen. Die Morgenträume werden gewöhnlich durch Eindrücke der Außendinge auf die Sinnesorgane, die ihre verlorne Reitzbarkeit allmählig wieder zu erlangen anfangen, veranlaßt.

Jubet Plato, sic ad somnum proficisci corporibus affectis, ut nihil sit, quod errorem animis perturbationemque afferat. Cic.

§. 303.

Zu den meisten Träumen aber liegen die Keime in der Seele selbst und diese Träume sind entweder Fortsetzungen kurz zuvor gehabter Vorstellungen, oder Umbildungen aus solchen Vorstellungen, mit welchen sich die Seele überhaupt viel und mit Anstrengung beschäftigt.

Desertus animus languore corporis agitatur ipse per sese, itaque in eo et formae versantur, et actiones, et multa audiri, multa dici videntur: maxime reliquiae earum rerum moventur in animis et agitantur, de quibus vigilantes aut cogitavimus, aut egimus. Cicero.

§. 304.

Ob der Traum ein Spiegel sey, in welchem sich der Mensch selbst erkennen könne? Kant verneint es, indem jeder Mensch im Traume seine eigene Welt habe: aber diese eigene Welt, welche jeder Mensch im Traume hat, geht aus der Individualität desselben hervor. Nicht nur die Verschiedenheit des Geschlechtes, des Alters, des Standes, der Kultur, sondern auch die eigenthümliche Beschaffenheit des Temperaments, das Gewissen, das Gemüth u. s. w. hat auf den Inhalt der Träume entschiedenen Einfluß. Und dann sind es die individuellen Gesinnungen, die Lieblingsneigungen und Lieblingsvorstellungen des Menschen, welche seiner Einbildungskraft den Stoff darbieten, aus dem sie das Traumgewebe gewöhnlich zu bilden pflegt. Nicht mit Unrecht wird der Träumende der Verräther des Wachenden, und der Traum das geheime Gericht des Menschen genannt.

In somnis eadem plerumque videmur obire.
Caussidici causas agere, et componere leges.
Eudoperatores pugnare ac praelia obire.

BB. Verrücktheit.

§. 305

Das Träumen im wachenden Zustande ist das, was man Verrücktheit nennt. Der Verrückte lebet, wie der Träumende, in seiner eigenen, von der wirklichen verschiedenen, Welt. Irrender. Demnach jeder Mensch hat einen kleinen Antheil von Verrücktheit.

§. 306.

Die Verrücktheit unterscheidet sich von dem Traume. Dieser findet im Zustande des Schlafes Statt, jene im wachenden Zustande. In beyden aber wird Subjektives mit Objektivem verwechselt.

§. 307.

Man stritt lange über den eigentlichen Grund der Verrücktheit. Man setzte ihn gewöhnlich in Abwesenheit oder in Krankheit des Verstandes. Doch in der logischen Bündigkeit der Urtheile und Schlüsse des Verrückten bekräftigt sich des Verstandes Gegenwart und Gesundheit. — Aber der Verrückte hält subjektive Vorstellungen für objektive? Dieses findet auch in dem Traume statt; aber niemand wird den Traum aus Abwesenheit oder Krankheit des Verstandes begreiflich machen wollen.

> Animi affectionem, lumine mentis carentem, nominaverunt amentiam, eandemque dementiam.
> Cicero.

§. 308.

Die Seele denkt, hebt sich durch Gefühle, setzt

Bilder zusammen u. s. w., aber sie schwebet zugleich auch wie ein höheres Wesen über die Geschichte, die in ihrem Innern vorgeht, gebietet über sie mit Freyheit, leitet und ordnet den Lauf derselben ihrem jedesmaligen Zwecke gemäß, und ist sich bewußt, daß sie das Denkende der Gedanken, das Zusammensetzende der Bilder ist u. s. w. In der Verrücktheit aber ist, wie in dem Traume, der freye Gebrauch der Seelenkräfte unterdrückt, das Selbstbewußtseyn ist aufgehoben, und die Seele steht unter der Macht einer zügellosen Einbildungskraft.

§. 309.

Mit Recht nennt man diesen Zustand der Seele Verrücktheit; denn in ihm ist das Verhältniß des Niedern und Höhern gegen einander verrückt. Die Einbildungskraft, die im Dienste des Verstandes oder der Vernunft stehen soll, tritt als selbstständig hervor, und macht sich selbst den Verstand unterwürfig. Die Einbildungskraft, die unter der Macht und Selbstbestimmung des Willens sich thätig beweisen soll, beherrschet diesen, und lenket nach ihren Gesetzen den Lauf der Vorstellungen. Und das Selbstbewußtseyn, dieses Siegel des geistigen Seyns, ist gebrochen; daher geht selbst die Persönlichkeit nicht selten in eine andere über, die Innenwelt wird mit der Außenwelt verwechselt, die Bilder der Imagination werden für Bilder der realen Welt angesehen.

Quid de insanis loquar? Quis quam sanissimus

tam certa putat, quae videt, quam is (insanus) putabat, quae videbantur? Apparet cor cum oculis consentire. Cic.

§. 310.

Man unterscheidet mehrere Arten von Verrücktheit, als Unsinnigkeit, Wahnsinn, Narrheit, Raserey, Tiefsinnigkeit.

In der Gedankenreihe und in dem Gespräche des Unsinnigen findet keine Einheit und kein Zusammenhang statt. Nach dem Bilde, welches Eschenmayer von dem Traume entwirft, wäre die Unsinnigkeit der eigentliche Traum der Vorstellungskräfte; denn es ist hier ein wahres Chaos, alles geht bunt durch einander, lauter Sprünge, lauter Absätze, ein unbeschreibliches Gemengsel. Auch das Gefühls- und Begehrungsvermögen des Unsinnigen trägt das Gepräge des stets Veränderlichen und Unzusammenhängenden an sich.

§. 311.

In dem Wahnsinne ist schon mehr Zusammenhang. Der Wahnsinn ist ein Traumzustand. Die Persönlichkeit, oder das persönliche Verhältniß des Menschen ist in ein anderes übergegangen: aber, wenn ich das angefangene Bild fortsetzen darf, in diesem Traume sind die höhern Vorstellungskräfte wieder zu sich selbst gekommen, zum Bewußtseyn erwacht: der Wahnsinnige verfährt folgerecht, bringt alles mit seinen irrigen Vorstellungen in Verbindung

und beweiset oft bey seinen Auslegungen und Erklärungen einen hohen Grad scharfsinnigen Witzes: Kant nennt den Wahnsinn eine besondere Anlage, mit der Vernunft zu rasen.

§. 312.

Ein niederer Grad des Wahnsinnes ist die Narrheit. Der Narr steht seines Traumzustandes ungeachtet, im besonnenen Verkehre mit der Außenwelt, schauet alles um sich an, wie es an sich ist, urtheilet über die Dinge richtig, nur in einem Punkte ist er Träumer. Aber das Traumgesicht ist wie in den Hintergrund seiner Seele zurückgetreten und tritt nur dann hervor, wann es zufälliger Weise angesprochen wird.

§. 313.

Die in Wuth ausgebrochene Verrücktheit heißt Raserey. Sie ist wie ein Rausch der Vorstellungskräfte anzusehen; denn bey allen Gewaltthätigkeiten, die der Rasende sowohl an leblosen Sachen, als an Personen und oft an sich selbst ausübt, oder versuchet, fehlet das deutliche Bewußtseyn eines Zweckes. Werden die Gewaltthätigkeiten unter vielem Geschreye vollbracht, so heißt die Raserey Tollheit.

Furorem autem esse rati sunt mentis ad omnia caecitatem. Ejusmodi est, ut in sapientem cadere possit. Cicero.

§. 314.

Die Melancholie besteht in der Hingebung der Seele an Vorstellungen, welche von traurigen und beängstigenden Gefühlen begleitet werden. Ist die Seele in ihnen in dem Grade versunken, daß der Mensch darüber das Bewußtseyn der Außenwelt und seiner persönlichen und bürgerlichen Verhältnisse verliert, so heißt die Melancholie Tiefsinnigkeit.

§. 315.

Die Tiefsinnigkeit könnte man einen Schlaf der Vorstellungskräfte nennen, sowohl in Beziehung auf die persönlichen und bürgerlichen Verhältnisse des Tiefsinnigen, als auch in Beziehung auf die Außenwelt, darum auch der Tiefsinnige, wenn er zur Antwort auf eine Frage genöthigt wird, sich beträgt, als wenn er aus einem tiefen Schlafe aufgeweckt würde.

§. 316.

Die vorzüglichste Ursache der Verrücktheit scheint in einer unregelmäßigen Beschaffenheit der Organisation, besonders des Gehirnes zu liegen. Doch giebt es auch psychische Ursachen der Verrücktheit, z. B. unglückliche Liebe, fehlgeschlagene Hoffnung, unbefriedigter Stolz, zu weit getriebene Spekulation u. s. w. Eine besonders gefährliche Klippe ist die heilige Schrift, daher die Schrifttollen.

§. 317.

Es giebt mehrere psychische Ursachen der Ver-

rücktheit, aber nur eine psychische Heilmethode. Diese ist nicht auf den Verstand gerichtet, um ihn von der Nichtigkeit des Traumbildes zu überzeugen, sondern auf die Einbildungskraft, um die Macht derselben zu brechen. Die Macht der Einbildungskraft wird aber gebrochen, in so ferne die andern Seelenkräfte des Verrückten in Anspruch genommen werden und die Bethätigung derselben gelingt. Schmidt räth an den Sinnenreitz, den Affektenreitz, und die Gedankenleitung mittelst zweckmäßiger Beschäftigung, kunstmäßiger Konversation u. s. w.

De quibus (animis) hoc etiam est merita melius (natura) quod corporum adjumenta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est. Cic.

§. 318.

Wenn die Verrücktheit in einer einzigen fixen Idee bestand, so ward als Heilmittel oft der Kunstgriff gebraucht, daß man den Irren ganz in die Lage setzte, worinn er sich träumte, die Phantome seiner Einbildungskraft für Empfindungen gelten ließ, und ihm das eingebildete Komische in der Wirklichkeit zeigte. Doch mit diesem Heilmittel verhält es sich nach meiner Ueberzeugung, wie mit dem Aufwecken des Schlafwandlers im Anfange seines Paroxismus. Es leistet für den Augenblick Hülfe, oder auch auf kurze Zeit, ohne aber die Wurzel der Krankheit selbst zu heben.

OO. Schwärmerey.

§. 319.

Der Schwärmer brüstet sich mit realer Erkenntniß — Vernunfterkenntniß — aber diese seine prätendirte Erkenntniß ist nur ein Gespinnst seiner von den Zügeln der Vernunft und des Verstandes losgerissenen Einbildungskraft. Der Schwärmer hält Träumereien der Einbildungskraft für reale Erkennnisse, — Vernunfterkenntnisse.

§. 320.

Hier ist ein neuer Seelenzustand, in welchem das Verhältniß des Niedern und Höhern verrückt ist. Die Vernunft ist die Quelle der Ideen, und in diesen liegen die Prinzipien des Erkennens und des Handelns, die Einbildungskraft ist der Vernunft als Organ untergeordnet. In dem Zustande der Schwärmerey aber herrschet die Einbildungskraft vor, tritt als Erkenntnißprinzip an die Stelle der Vernunft selbst, und macht sich den Verstand sogar zu ihrem Werkzeuge, um ihr trügliches Gewebe in systematische Form zu bringen, oder ihre Träumereyen zu rechtfertigen; darum sie **Kant** eine auf Vernunft gehende Tollheit nennt.

§. 321.

Wie aber in der Schwärmerey Vernunft und Verstand von der Einbildungskraft niedergehalten und beherrscht werden, so ist dagegen das Gefühl angeregt und belebet; es sind lebhafte Gefühle und

Affekte, welche die Bilder der Einbildungskraft begleiten. Und in diesen Gefühlen sieht der Schwärmer das Siegel der Wahrheit und Realität seiner eingebildeten Erkenntniß, und im erhitzteren Zustande ein höheres durch besondere Wohlthat ihm verliehenes Licht.

§. 322.

Daher der Stolz des Schwärmers. Aufgebläht von ihm schätzet der Schwärmer alle diejenigen gering, denen dieses Licht versagt ist, sucht Proselyten zu machen, verfolget die, welche widerstehen, und ist bereit in jedem Augenblicke für seine eingebildete Wahrheit sich zu opfern.

§. 323.

Die Schwärmerey muß von der Verrücktheit unterschieden werden. In der Verrücktheit werden Einbildungen mit Empfindungen, in der Schwärmerey mit realen Erkenntnissen, mit Vernunfterkenntnissen verwechselt. In der Verrücktheit ist kein oder wenig Zusammenhang, wenigstens der Zusammenhang nicht, welcher in der Schwärmerey statt findet, das Phantasie-Gespinnst des Schwärmers erscheinet in systematische Form gekleidet. In der Verrücktheit wird die trügerische Vorstellung der Einbildungskraft von der wirklichen Welt, in der Schwärmerey von einer höhern Erleuchtung abgeleitet. Dem Verrückten ist Stolz, Bekehrungs- und Verfolgungssucht fremd, von ihnen aber erglühet die Seele des Schwärmers.

§. 324.

Eben so wenig darf man die Schwärmerey mit dem Enthusiasmus verwechseln, den man in gewissen Fällen gerne mit diesem Namen brandmarken möchte. Dem Enthusiasmus liegt die begeisternde Idee des Guten zu Grunde, der Schwärmerey die Wirksamkeit einer exaltirten Einbildungskraft von lebhaften Gefühlen begleitet. Der Enthusiasmus ist, wie jede zu große Spannung der Seele, nur von kurzer Dauer: die Traumvorstellung des Schwärmers aber steckt gleich einem schleichenden Gifte sein ganzes Gedanken-System an und legt den Grund zu einer, wo nicht lebenslänglichen, doch langwierigen Seelenkrankheit. Der Enthusiasmus wirkt auf die höheren Seelenkräfte, wie ein elektrischer Schlag, er erhöhet sie, die Schwärmerey, wie ein Nervenschlag, lähmet sie.

Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Cicero.

§. 325.

Der Schwärmer leget das Gespinnst seiner Einbildungskraft entweder dem Systeme seines Wissens, oder seines Handelns zu Grunde, macht es zum Mittelpunkte seines Wissens, oder zur Richtschnur seines Handelns. Darauf beruht die Eintheilung der Schwärmerey in die theoretische und praktische. Der theoretischen Schwärmerey unterscheidet man wieder mehrere Arten, die hervorstechendste ist die methaphysische Schwärmerey.

§. 326.

Die metaphysische Schwärmerey ist auf das Uebersinnliche gerichtet, und geht, wie alle Philosophie, auf die Erforschung des letzten Grundes aller Dinge. Bescheidet sich aber alle ächte Philosophie in dem Geiste des Pythagoras, ein bloßes Streben nach dieser Erkenntniß zu seyn, so brüstet sich der Schwärmer mit dem wahrhaften Besitze derselben, und drückt seiner eingebildeten Erkenntniß den Stempel der einzigen und alleinigen Wahrheit auf, die von vielen zwar gesucht, aber außer ihm von keinem noch gefunden wurde.

§. 327.

Das Ganze aber ist ein in systematische Form gebrachte Dichtung, eine wahre Parodie der Philosophie. Statt der Begriffe stehen Bilder, die Stelle der Prinzipien vertreten Gefühle, die der Beweisgründe nehmen erkünstelte Analogien ein, daher der reflektirende Verstand keinen festen Fuß fassen kann. Es ist ein gänzlicher Mangel an Bestimmtheit der Begriffe, an Deutlichkeit der Vorstellungen, an Verständlichkeit, der Verstand kann keine Idee fassen. Die Form, in welcher das Ganze gekleidet ist, hat nur den Schein von Wissenschaftlichkeit; denn man vermißt Prinzipien, Erklärungen, Eintheilungen, Konstruktionen u. s. w. Und um über seine Schwärmerey außer allen Zweifel zu setzen, beruft sich der philosophische Schwärmer auf Visionen, hö-

here Erleuchtung, oder rühmet sich eines individuellen Organes.

§. 328.

Der praktische Schwärmer erhebet sein eingebildetes Wissen zum Mittelpunkte seines Handelns, ist bestrebt, dasselbe auch in That und Handlung zu verwirklichen. Eine vorzügliche Art der praktischen Schwärmerey ist die religiöse, welche auf Gott, Freyheit, Unsterblichkeit und Ewigkeit sich beziehet. Man nennt sie auch Fanatismus.

§. 329.

In dem Bilde, welches der Fanatiker von Gott entwirft, herrscht der Styl der höchsten Strenge: an die Stelle der göttlichen Liebe tritt Strenge, ja Menschenfeindlichkeit. In dem Bilde des Fanatikers von dem Menschen sind alle Farben zerronnen und stellen eine schauerliche Einöde dar. Die Vernunft ist nichts, der menschliche Wille ist ohnmächtig, er ist in der Sünde erzeuget, u. s. w.

Die Zukunft, deren Bild der Fanatiker in der Ferne zeiget, ist zurückschreckend. An der Sitze seiner Sittenlehre steht Ausrottung der natürlichen Triebe, Flucht der Welt, und aller geselligen und ehelichen Verbindung, Abtödtung des Fleisches oder zerfleischende Büßungen.

§. 330.

Und diese Ideen sind nach der Meinung des Fanatikers aus dem göttlichen Verstande, und nur

durch unmittelbare Offenbarung zu ihm gelanget, der Fanatiker rühmt sich einer höhern Erleuchtung, dies hat er mit jedem Schwärmer gemein, daher sein Stolz als Auserwählter und Liebling Gottes, daher seine Verachtung der Wissenschaft, der Vernunft und der hl. Schrift, daher seine Bekehrungssucht und die Grausamkeit, mit welcher er die religiösen Irrwische seiner schwärmerischen Einbildungskraft in die widerspenstige Welt einzuführen sucht.

§. 331.

Es giebt auch einen weiblichen Fanatismus. Der männliche Fanatismus geht aus sich heraus, tritt stolz und eifernd in der Welt auf, und sucht die Hirngespinnste der Einbildungskraft geltend zu machen mit Wort und Gewalt. Der weibliche Fanatismus ist in sich verschlossen, in bloßen Gefühlen lebendig, innerlich vergnügt mit der seligen Beschauung des Himmlischen und der himmlischen Freuden. Verzuckung ist hier nicht selten, wo der Schwärmerin die Sinne verschwinden und sie im persönlichen Umgange mit überirrdischen Wesen sich träumet.

§. 332.

1. Wohllust, und was immer die Reizbarkeit des Nervensystems herabstimmt, führt zur Schwärmerey. An das Auffallende grenzet der Zusammenhang zwischen fleischlicher Lust und Schwärmerey. Fleischliche Lüste führen zur Schwärmerey und umgekehrt führt die Schwärmerey zu fleischlichen Lüsten. Wie

mancher religiöser Schwärmer hat an sich und andern vergessen, daß die Glieder des menschlichen Leibes ein Tempel des heiligen Geistes sind?

§. 333.

Es giebt auch psychische Ursachen der Schwärmerey. Unthätigkeit, Aufenthalt in der Einsamkeit, alles, was die Einbildungskraft lebhaft anreget und ihr einen freien Spielraum eröffnet, auch Hingebung an starke Gefühle und an Leidenschaften u. s. w. kann zur Schwärmerey führen. Und wie es ansteckende Körperkrankheiten giebt, so giebt es auch ansteckende Seelenkrankheiten, es giebt Epidemien in der psychischen wie in der physischen Welt. Zu diesen Krankheiten gehört die Schwärmerey. Sie ist eine Seelenkrankheit, welche anstecket und sich schnell durch Ansteckung verbreitet. Das Gift der Schwärmerey aber saugen wir auf ähnliche Weise in uns ein, wie das körperliche Gift, nämlich durch Umgang mit Schwärmern (mit ihren Personen sowohl, als mit ihren Schriften).

§. 334.

Man ergreifet gegen die Schwärmerey die Waffen der Belehrung, der Verfolgung und des Spottes. Fruchtlos ist aller Versuch der Belehrung, denn der Schwärmer rühmt sich einer höhern Erleuchtung, oder eines individuellen nur wenigen Auserwählten verliehenen Sinnes. Eben so fruchtlos ist alle Verfolgung: denn diese ist für den Schwärmer

ein erfreuliches Ereigniß, wo er als Martyrer der Wahrheit sich eine Palme erringen zu können vermeinet. Und was den Spott angeht, so kann dieser zwar der weitern Ausbreitung der Schwärmerey Schranken setzen, den Schwärmer aber selbst wird er nicht eines Bessern belehren. Von größerem Gewichte sind die Vorbeugungsmittel, an deren Spitze Bekämpfung des Stolzes, Beherrschung der Gefühle und Begierden, geregeltes Studium, frühzeitige Angewöhnung zum Selbstdenken, überhaupt ein vernunftgemäßes Leben steht.

III.

Von der Sprache.

§. 335.

Die Sprache beruht auf der Einbildung des Innerlichen in das Aeußerliche, auf der Verschmelzung des Unsinnlichen mit dem Sinnlichen, und ist Offenbarung der Seele durch Töne, Laute. In der Sprache drückt die Seele die sie bewegenden Gedanken, Gefühle, Begierden ab und macht sie äußerlich, dem Gehörsinne, vernehmbar.

§. 336.

Der Ton, Laut hat darum für sich selbst keine Bedeutung, er ist nur der Ausdruck eines andern, lebt nur in und durch ein anderes, durch die Seele nämlich, deren Inneres er in sich aufnimmt und

äußerlich macht; darum auch keine Sprache nach einem äußern Maaßstabe geprüft und beurtheilt werden kann, sondern nur durch Beziehung auf den Geist, dessen Körper und Abdruck sie ist.

§. 337.

Die Sprache besteht aus zweien Elementen. Diese Elemente sind das Seelische und das Leibliche. Beyde bestehen in der Sprache nicht nebeneinander, sondern ineinander, die Sprache ist die Ineinsbildung des Seelischen und des Leiblichen. In der Sprache ist das Seelische zum Leiblichen geworden, und das Leibliche ist nichts anders als das sinnlich vernehmbare Seelische.

§. 338.

Man unterscheidet zwischen Natursprache und künstlicher Sprache. In der Natursprache hängen Inneres und Aeußeres durch Naturnothwendigkeit zusammen, in der künstlichen durch Freyheit. Der ungegliederte Laut ist der naturnothwendige Aushauch des bewegten Innern, der gegliederte der freye Ausdruck der Seele — Menschensprache.

Hoc uno praestamus vel maxime feris, quod colloquimur inter nos, et quod exprimere dicendo sensa possumus. Cic.

§. 339.

Die Natursprache, als der naturnothwendige Aus-

hauch des Innern, stellet dasselbe in Wahrheit und Wirklichkeit dar, und ist darum ihrer Natur nach symbolisch: die künstliche Sprache aber, als der freye Ausdruck der Seele, bedeutet nur das Innere und ist ihrer Natur nach allegorisch. Darum auch die Natursprache unmittelbar und mit ganzer Stärke auf die Seele wirket, nicht so die künstliche Sprache, welche das Bezeichnete nur bedeutet.

§. 340.

Dessenungeachtet behauptet die künstliche Sprache den Vorzug vor der Natursprache. Die Natursprache ist nur Sprache der Empfindung, die künstliche auch Sprache des Verstandes und der Vernunft. In der Natursprache tönet nur die gegenwärtige Empfindung wider, für die künstliche Sprache aber ist auch das Vergangene und Zukünftige Gegenstand der Bezeichnung.

§. 341.

Ja durch die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Kombinationen ist die künstliche Sprache im Stande, alle Verhältnisse der Vorstellungen und Verstandesverknüpfungen zu bezeichnen. Und damit verbindet sie noch Vortheile der Natursprache, indem sie, zwar unfähig das Bezeichnete in Wahrheit und Wirklichkeit darzustellen, doch den Ton und die Bewegung desselben in dem Tone und in der Bewegung der Worte auszudrücken vermag.

§. 342.

Die künstliche Sprache ist ein Erzeugniß der Einbildungskraft, als welche den unsinnlichen Gedanken versinnlicht, in gegliederten Lauten sinnlich vernehmbar macht. Es sind aber produktive und reproduktive Einbildungskraft, welche in diese Schöpfung sich theilen, darum das Bezeichnungsvermögen der Schlußstein von beyden genannt werden kann.

§. 343.

Das Bezeichnungsvermögen versinnlichet nur den Gedanken, ohne ihn selbst zu erzeugen, ist deßhalb, mit Schulze zu reden, nicht der Vater, sondern nur der Pathe der Gedanken, aber dessenungeachtet für den Verstand von dem wichtigsten Belange; denn durch Anheftung an ein Sinnliches — gegliederten Ton — wird dem unsinnlichen Gedanken erst eine bleibende Existenz gegen die Macht der Anschauung im Bewußtseyn gesichert und dadurch dem Verstande die Reflexion über den Innhalt der Gedanken, und ihre Vergleichung und Verbindung möglich gemacht.

§. 344.

Die Kunst beruhet auf der Ineinsbildung des Sinnlichen und des Geistigen; die Sprache, als die Veranschaulichung der Seele selbst, ist darum das höchste Kunstwerk des menschlichen Geistes. Von ihrem Wundervollen überraschet hielten sie mehrere Philosophen für ein unmittelbares Geschenk der Gottheit, das sich nur auf dem Wege der Ueber-

lieferung fortpflanze. Doch die Sprache trägt unverkennbare Spuren menschlicher Abkunft an sich.

Vox principium a mente ducens. Cicero.

§. 345.

Der Mensch ist die Ineinsbildung des Leiblichen und Geistigen, Sinnlichen und Uebersinnlichen, das Ebenbild hievon schauen wir in der Sprache an. Und wie die Sprache Bild des Menschen ist, so faßt sie auch Vervollkommnungsfähigkeit, den Hauptcharakter des Menschen, in sich. Was endlich den menschlichen Ursprung der Sprachen am meisten bestätigt, ist der Genius der Sprachen. Wie in dem Bilde des Sohnes die Physiognomie des Vaters, so ist auch in der Sprache die Physiognomie des Volkes ausgedrückt, welches diese Sprache redet: —

Qualis ipse homo esset, talem ejus esse orationem, Socrates disserebat. Cicero.

§. 346.

Die Sprache ist ein nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Geistes, das entstehen muß, sagt Eschenmayer, wenn dem Menschen seine innern Operationen zum Bewußtseyn kommen. Der Mensch nämlich fühlet in sich einen unwiderstehlichen Trieb, sein Inneres, die ihn bewegenden Gefühle, Gedanken, Begierden außer sich darzustellen. Der Mensch redet sogar Abwesende an und spricht zu leblosen Gegenständen. Der Wilde spricht mit allen Gliedern, da seine Sprache zu arm ist, um sein

Inneres ganz auszudrücken, so sehr fühlet der Mensch sich innerlich genöthiget, aus sich herauszugehen und die ihn bewegenden Gefühle, Gedanken u. s. w. äußerlich zu machen.

Nostros senes commemorare audivi. Si quis coelum ascendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore, quae jucundissima fuisset, nisi aliquem, cui narraret, habuisset. Cicero.

§. 347.

Die künstliche Sprache aber hat keineswegs ihre Wurzel in der Natursprache, so daß sie nur als ein veredelter Sprößling derselben anzusehen sey. Dieser Theorie liegt die Ansicht zu Grunde, als wäre das Menschengeschlecht ursprünglich in einem thierähnlichen Zustande gewesen, von welchem es sich erst zur Vernünftigkeit erhoben hätte. Dazu würde eine Gesellschaft thierähnlicher Menschen sich eben so wenig erheben, als es ein Menschenindividuum vermag, welches unter vernunftlosen Thieren aufwächst. Dem Zustande der Kultur geht nicht der Zustand der Barbarey voraus, sondern diesem jener, aus dem Zustande der Kultur sinken die Menschen erst in Barbarey.

* Das gegenwärtige Menschengeschlecht, sagt Schelling, könnte unmöglich auf der hohen Stuffe der Kultur stehen, wenn ihm nicht ein anderes vorangegangen wäre, welches die alte Sage

unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechtes verewigt hat.

Qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina? Cic.

§. 348.

Das erste Erfoderniß einer Sprache ist der Wohlklang. Der Wohlkang beruht auf dem harmonischen Verhältnisse der Vokale und Konsonanten zu einander. Zu dem Wohlklange einer Sprache nämlich wird erfodert, daß die Töne leicht in einander fließen, welches aber nur dann der Fall ist, wenn die Vokale und Konsonanten in einem harmonischen Verhältnisse zu einander stehen. Wenn die einzelnen Töne leicht in einander fließen, so wird auch in der Folge der Wortbewegungen selber Stetigkeit und Leichtigkeit eintreten. An die Euphonie schließet sich die Eurhythmie an.

§. 349.

Die andern Erfordernisse einer Sprache sind Bildsamkeit, die Fähigkeit, durch Ableitungen, Zusammenziehungen und Zusammensetzungen mit unmittelbar verständlichen Wörtern aus eigenen Mitteln sich fortwährend zu bereichern. — Bildlichkeit, die Fähigkeit, gleichsam für das Ohr zu mahlen, in dem Tone der Wörter den Ton der bezeichneten Sache nachzubilden. — Reichthum an Wörtern, Wendungen und Redensarten, um das

Innere der Seele nach seinen möglichen Schattirungen und seinen Unterschieden auszudrücken. — *Bestimmtheit. Leichtigkeit*, sowohl für denjenigen, der sich durch die Sprache verständigen will, als auch für den, der durch sie verständiget werden soll u. s. w.

§. 350.

Eine Sprache, in welcher alle Menschen sich verstehen und ständigen könnten, wäre eine *allgemeine*. Ob eine solche den Vorzug vor den besondern Sprachen haben würde? Keineswegs. Die Sprache hat nur Bedeutung in Beziehung auf den Geist, dessen Abdruck sie ist, sie lebet nur in und durch die Seele, deren Inneres sie in sich aufnimmt und äußerlich macht. Es giebt aber keine allgemeine Seele: das Wesen der Seele ist wie in Individuen, so in Nationen auf durchaus besondere und bestimmte Weise ausgedrückt; darum ist die Sprache durchaus partikulär, und Sprache von Sprache, wie Nation von Nation verschieden: *Aber schon Philologie nimmt eine Grundsprache an, Sanscrit oder Coelosyrisch/Hebräisch*

§. 351.

Das Eigenthümliche der Individuen, wie das Nationale der Völker tönet in ihrer Sprache wider, welche dadurch ihre Bedeutung bewährt, Abdruck der Seele zu seyn. In einer allgemeinen Sprache aber, in welcher alle Menschen und Völker auf dieselbe Weise sich ausdrückten, würde alles Eigen-

thümliche und Nationale untergehen, die Sprache ihre eigentliche Bedeutung verlieren. Eine allgemeine Sprache würde sich der Seele, deren Abdruck sie seyn soll, gerade gegenüber stellen: hier giebt es nur Besonderes, dort nur Allgemeines, hier Eigenthümliches, dort nur Gemeinschaftliches. Eine allgemeine Sprache ist vergleichbar einem gemeinschaftlichen Gewande, das zwar tausende umkleiden könnte, ohne aber die einzelnen Gliedmassen der Gestalten auszudrücken.

§. 352.

Aus dem Nationalen eines Volkes fließet das Eigenthümliche seiner Sprache; aber auch dieses unterhält wieder jenes und nährt es. Auf diese Weise ziehen die Verschiedenheiten der Sprachen eben so viele und schneidende Grenzlinien zwischen Völkern und Völkern, die sie von einander trennen, so lange die Verschiedenheiten der Sprache dauern, wie diese erlöschen, fallen auch die Scheidewände zusammen, die Völker von Völkern trennen. Darum auch Eroberer, um das Nationale der besiegten Völker zu verwischen, und diese sich zu verähnlichen, ihnen jedesmal ihre Sprache aufzubringen versuchten. Eine allgemeine Sprache würde deßhalb alles Eigenthümliche und Charakteristische in der Sinn- und Denkart der verschiedenen Völker verwischen, ihnen den ursprünglichen Charakter nehmen, sie, wenn ich so sagen darf, entnationalisiren.

§. 353.

Das Wort ist ein flüchtiger Laut, der verhallet, sobald er ausgesprochen ist. Darum muß das Wort der Vergänglichkeit entrissen werden, damit die Wirksamkeit der in Worte gekleideten Gedanken als eine unerschöpfliche Kraft fortlebe. Dazu ist nothwendig, daß die Wörter an beharrliche bleibende Zeichen gebunden werden. Diese beharrlichen, bleibenden Zeichen sind die Schriftzeichen.

§. 354.

Die Schrift ist, wie die Sprache, entweder eine natürliche oder eine künstliche. Jene stehet mit der bezeichneten Sache in einem nothwendigen Zusammenhange, nicht aber diese. Die natürliche Schrift ist die Bilderschrift, Hieroglyphe, die künstliche die Buchstabenschrift. Die Hieroglyphe ist eine bildliche Vorstellung des bezeichneten Gegenstandes. Die Buchstabenschrift stehet weder mit dem Gegenstande in einem Verhältnisse der Aehnlichkeit, noch mit der Bezeichnung desselben, dem Worte, in einem Zusammenhange. Sie ist bloß ein Zeichen des Zeichens und zwar ein rein willkührliches Zeichen.

Qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis literarum notis terminavit? Cicero.

§. 355.

Obgleich die Hieroglyphe eine bildliche Vorstellung der bezeichneten Sache, und die Buchstabenschrift nur ein Zeichen der Zeichen und zwar ein

willkührliches Zeichen ist, so hat doch die Buchstabenschrift den Vorzug vor der Bilderschrift.

Die Wörter als Verkörperungen der Gedanken, sind zum Denken nothwendig und zur Ausbildung der Erkenntnisse unentbehrlich. Die Hieroglyphe ist keine Wortschrift, diese ist die Buchstabenschrift; nur durch die Buchstabenschrift werden darum die zum Denken nothwendigen Wörter zur bleibenden Gegenwart gebracht. Die Bedeutung der Buchstabenschrift kann leicht erlernt, und die Geschicklichkeit, sie zu bilden, leicht erworben werden. Die Entzifferung der Hieroglyphen oder die Erlernung ihrer Bedeutung, wie die Aneignung der Fertigkeit, die Hieroglyphen zu mahlen, ist mit vieler Schwierigkeit verbunden.

Zweytes Hauptstück.

Von dem menschlichen Gefühle.

§. 356.

Unter Gefühl versteht man das Innewerden von dem Ergriffenseyn unserer Selbst.

§. 357.

Jedes Gefühl ist darum ein Selbstgefühl und aus diesem Grunde steht das, was sich uns in dem Gefühle kund giebt, über alle Einrede erhaben, und kann durch keine Sophistik und durch keinen Skeptizismus erschüttert werden. In dem Gefühle aber wird uns nur unser Selbst offenbar, und außer ihm nichts anderes mehr.

Quid de tactu, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis? in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium, quia sentiatur. Cicero.

§. 358.

Das Selbst — Ich — ist die Wurzel unseres Seyns, der Mittelpunkt, in welchem alle Strahlen

desselben sich vereinigen. In dem Gefühle ist darum die Wurzel unsers innern Lebens, der Mensch in dem Mittelpunkt seines Seyns ergriffen. In dem Gefühle vernimmt sich der ganze Mensch, innerlich angeregt, ergriffen. Was in das Gefühl eingeht, sagt Eschenmayer, das zieht gleichsam alle Saiten des Menschen auf einmal an, und ihr harmonischer oder disharmonischer Klang — Lust oder Unlust — wird im ganzen Menschen empfunden. Wer auf das Gefühl wirkt, der wirkt auf den ganzen Menschen ein.

§. 359.

Das Gefühl, in welchem die Seele sich in ihrem eigenen Selbst ergriffen inne wird, ist etwas durchaus Innerliches. In ihm verkehret die Seele nicht mit der Außenwelt, noch ist sie überhaupt auf ein Objekt zur Erkenntniß gerichtet, sondern sie ist auf sich selbst zurückgezogen und in ihrem eigenen Zustande — der Lust oder Unlust — versenket. In dem Gefühle ist die Seele in ihrem Innern ergriffen, und sich dieses Ergriffenseyns bewußt.

§. 360.

In dem Gefühle stehen sich Subjektives und Objektives nicht gegenüber. Zwar kommen in einem jeden Gefühle Fühlendes und Gefühltes vor, doch jenes unterscheidet sich nicht von diesem. Der Gegensatz von Beyden ist aufgehoben. Das, was fühlet, ist in dem Gefühle mit dem, was gefühlet wird, zu einem ununterscheidbaren Ganzen ver-

schmolzen. Und so ist auch das Ergriffenseyn des Gemüthes und das Bewußtseyn darum in dem Gefühle eins.

§. 361.

Das Gefühl hat keine objektive Beziehung noch Richtung, es ist etwas durchaus Innerliches. Doch geht das Gefühl aus sich heraus und macht sich objektiv in Mienen, Bewegungen, Tönen. Und es gehört zu den Eigenthümlichkeiten der Gefühle, daß jedes Gefühl seine eigene Physiognomie und seine eigene Sprache hat.

Oculi nimis arguti, quemadmodum animo affecti simus, loquuntur. Cic.

§. 262.

Die Erkenntniß und der Wille, beyde haben eine objektive Richtung. Jene geht auf ein in der That und Wirklichkeit seyendes Objekt, und dieser ist bestrebt, das Objekt einer Vorstellung wirklich zu machen. Das Gefühl ist darum weder Erkenntniß noch Wille. Doch steht es in Verbindung mit ihnen und nimmt die lebendige Mitte von beyden ein. Das Gefühl ist das Organ, durch welches der Geist auf den Willen und der Wille auf den Geist einwirket.

§. 363.

Gefühl und Empfindung sind verwandte Zustände. In beyden wird sich die Seele einer Affektion bewußt. Doch die Empfindung hat eine objektive

Beziehung, zieht die Seele nach außen zum Bewußtseyn eines Gegenstandes: das Gefühl hat eine subjektive Beziehung, zieht die Seele auf sich selbst zurück. In der Empfindung stehen sich ferner Subjektives und Objektives gegenüber: in dem Gefühle ist der Gegensatz von beyden aufgehoben. Zu der Affektion muß in der Empfindung endlich das Bewußtseyn erst hinzu kommen, ja jene kann ohne dieses Statt finden; in dem Gefühle aber ist die Affektion und das Bewußtseyn darum eins.

§. 364.

Noch näher stehen sich Gefühl und innere Wahrnehmung. Beyde beziehen sich auf das Innere: aber auf verschiedene Weise. Bey der innern Wahrnehmung wird das Innere, als Objekt, angeschaut und stehet darum der beschauenden Seele gegenüber: bey dem Gefühle aber wird das Innere, als subjektiver Zustand, Lust oder Unlust, empfunden, und beyde, Fühlendes und Gefühltes, sind zu einem ununterscheidbaren Ganzen verschmolzen. In dem Gefühle ist mehr Passivität, bey der Wahrnehmung, da die Seele dem auf sie gemachten Eindrucke entgegen kommt, um zur Vorstellung zu gelangen, mehr Aktivität.

Und was das Selbstbewußtseyn angeht, so ist es das Ich als solches, welches hier im Bewußtseyn vorkommt: es ist aber das Ergriffenseyn desselben, was in dem Gefühle vernommen wird.

§. 365.

Das Gefühl muß endlich von der Vernunftwahrnehmung unterschieden werden. Das Gefühl zeiget durch seine Unmittelbarkeit eine der Vernunft-Wahrnehmung verwandte Seite auf; ohne aber mit ihr einerley zu seyn. Die Vernunftwahrnehmung hat, wie die Sinneswahrnehmung, eine objektive Beziehung, sie ist auf Erkenntniß gerichtet, und das Wahre, Gute, Schöne stehet in der Vernunftwahrnehmung dem beschauenden Geiste als Objekt gegenüber: das Gefühl ist aber absolut innerlich, bloß etwas Subjektives, hat keine Beziehung auf ein Objekt zur Erkenntniß, und in dem Gefühle ist aller Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem, d. h. zwischen Fühlendem und Gefühltem erloschen.

§. 366.

In der Vernunftwahrnehmung folgen zwar Wahrnehmung und Gefühl so unmittelbar aufeinander, daß sie ineinander zu fließen, eins zu seyn scheinen; demungeachtet aber geht jedesmal die Vernunftwahrnehmung dem Gefühle voran. So lange das Gute und Böse einer Handlung unerkannt ist, schweiget das sittliche Gefühl und begleitet dieselbe weder mit Beyfall noch mit Tadel. Und gefühllos bindet der Barbar sein Roß an die Ueberreste der schönsten Denkmäler des Alterthums, indem er die Schönheit derselben nicht erkennt. Das moralische, wie das ästhetische Wohlgefallen ist erst die Folge der erkannten Güte und Schönheit.

§. 367.

Das Gefühl kann darum keineswegs für das Organ der Vernunfterkenntniß gelten. Dadurch wird nicht nur dem Mystizismus ein freyer Spielraum geöffnet, sondern auch die wahre Ordnung der Dinge umgekehrt. Das Gefühl, geht nicht der Vernunftwahrnehmung, sondern diese jenem vorher. In dem Gefühle ferner werden wir bloß des Ergriffenseyns unserer Selbst inne, lernen darum von dem Gegenstande nichts erkennen, als nur, wie er unser Gefühl affizirt, nichts aber von seinem Wesen, seinem Ansich.

§. 368.

In dem Wahrheits- Schönheits- und Sittlichkeitsgefühle wird uns nicht das Wahre Schöne und Gute an sich, sondern nur das Verhältniß desselben zu unserem Gefühle offenbar. Würde darum das Uebersinnliche nur durch das Gefühl erkannt, so ginge alles Wissen und alle Wissenschaft desselben unter, es gäbe keine Wissenschaft des Wahren, Guten und Schönen, sondern nur eine Gefühlslehre desselben, und nicht nur, mit Herbart, die praktische, auch die theoretische Philosophie müßte Aesthetik genannt werden.

* Wer die Empfänglichkeit für Lust und Unlust und das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß in dem Gefühle als eins setzt, vereinigt bloß unter einem Namen, was von Natur aus geschieden ist.

§. 369.

Man unterscheidet drey spezifisch verschiedene Arten von Gefühlen, angenehme Gefühle, unangenehme Gefühle und gemischte Gefühle. In jenen suchet die Seele zu verharren, aus diesen ist sie bestrebt herauszugehen, in den gemischten Gefühlen endlich fließen angenehme und unangenehme Gefühle ineinander über. Das angenehme Gefühl heißt auch Vergnügen, das unangenehme Mißvergnügen. In Beziehung auf ein Objekt, als die Ursache des Gefühles, wird das Vergnügen Wohlgefallen, das Mißvergnügen Mißfallen genennt, in subjektiver Beziehung aber jenes Lust, dieses Unlust.

Ob es gemischte Gefühle gebe?

§. 370.

Harmonie ist das Grundgesetz des Universums und beherschet die psychische und die physische Welt. Diesem Gesetze zu Folge muß, wo nur immer Gegensätze sind, es ein Drittes geben, in welchem die Gegensätze sich ausgleichen, und in Harmonie auflösen. Lust und Unlust aber sind sich entgegengesetzt; es muß darum eine dritte Reihe von Gefühlen geben, in welchen Lust und Unlust in einander spielen, in einander sich verschlingen.

§. 371.

Was wir schmelzende Gefühle nennen, sind individuelle, durchaus bestimmte und in sich abgeschlossene Gemüthszustände, wie die Freude und die

Traurigkeit, darum sie auch, gleich jenen, ihre eigene Namen führen. Jeder derselben macht ein in sich vollendetes Ganzes aus und wird deßhalb mit Recht mit einem Worte bezeichnet. Diese Gemüthszustände aber tragen den Charakter der gemischten Gefühle unverkennbar an sich. Zum Beweise hievon diene das Gefühl der Wehmuth.

§. 372.

Daß das Gefühl der Wehmuth Unlust in sich einschließe, ist daraus offenbar, indem Thränen die Sprache der Wehmuth sind. Aber die Wehmuth ist nicht ein reines Unlustgefühl, denn wir suchen das Gefühl der Wehmuth auf, und suchen dasselbe gleich den angenehmen Gefühlen in uns zu unterhalten, was sich unter andern in unserm Unwillen über den ausspricht, welcher unsere Wehmuth unterbricht. Thränen der Wehmuth fließen nur über eine solche Person, der wir ein besseres Schicksal wünschen, als das ist, welches wir beweinen; darum in dem Gefühle der Wehmuth das angenehme Gefühl der Liebe für die bemitleidete Person mit dem unangenehmen der Betrübtniß über die Leiden derselben vorkommet. Selbst der Sprachgebrauch bürget dafür. So nennt man die Wehmuth einen süßen Schmerz, ein Ausdruck, der auf Lust und Unlust in der Wehmuth hindeutet.

§. 373.

In der Reihe der gemischten Gefühle stehet auch

das Gefühl des Erhabenen. Von einem Gefühle dieser Art hebet sich unser Herz z. B. bey dem Anblicke des Ozeans im Sturme. Es ist aber das Gefühl der Lust nicht allein, welches bey dieser Szene unsere Seele erfüllet, denn das in diesem Zustande uns unabwehrbare Bewußtseyn unserer Ohnmacht als physischer Wesen hat unangenehme Gefühle, Gefühle der Unlust zur Folge. Aber auch das Gefühl der Unlust ist es nicht allein, was uns ergreifet; denn der Gedanke an unsere Unabhängigkeit als sittlicher Wesen von allem Zwange der Natur, der sich in diesem Augenblicke uns aufdringet, erzeuget angenehme Gefühle, Gefühle der Lust.

§. 374.

Lust und Unlust aber sind in dem gemischten Gefühle nicht mit einander verschmolzen und füllen denselben Augenblick aus, sondern sie folgen und zwar abwechselnd auf einander und dieser Wechsel schließet alle Zwischenräume aus. Lust und Unlust fließen stets in einander über, unterhalten ein ununterbrochenes Spiel abwechselnder Gefühle und setzen dadurch die Seele in eine Stimmung ganz eigener Art, welche weder mit einem Lust — noch Unlust gestimmten Gemüthe verglichen werden kann. Deutlich spricht sich das ununterbrochene Spiel von abwechselnder Lust und Unlust in dem Gefühle der Wehmuth aus.

§. 375.

Der Grund von Lust und Unlust muß in dem

Innern der Seele aufgesucht werden. Nach der herrschenden Meinung stammet das Gefühl der Lust aus dem Bewußtseyn einer ungehinderten Thätigkeit der Erkenntnißkraft, aus dem Bewußtseyn des Gegentheils das Gefühl der Unlust. Doch selbst die Vertheidiger dieser Meinung sprechen von dem Wahrheitsgefühle, als einem Gefühle eigener Art, welches weder aus der Vorstellung des Nutzens der Erkenntniß, noch aus einer, bey der Erkenntniß vorkommenden, leichten und harmonischen Thätigkeit des Verstandes abgeleitet werden kann. Die Quelle der Lust, wie der Unlust muß daher anderswo entspringen.

§. 376.

Im Universum giebt es nichts Unbestimmtes und Unentschiedenes. Alles, was da nur immer Seyn und Realität hat, ist von durchaus bestimmter Art und Beschaffenheit, darum auch unser Selbst, die Seele. In der, der ursprünglichen Art ihres Seyns angemessenen Wirksamkeit besteht ihre höchste Tugend, oder mit Plato zu reden, die Schönheit der Seele, und in dem Bewußtseyn darum die höchste Lust. Was also mit der ursprünglichen Art unseres Seyns übereinstimmt, gewährt Lust, was ihr widerspricht, verursachet Unlust.

§. 377.

Obgleich alle Menschen an demselben Seelenwesen Antheil nehmen, so ist es doch in jedem auf besondere Weise, worin der Grund der Individua-

lität und der Verschiedenheit der Menschen liegt. Es ist dieß das Schicksal der Ideen, wenn sie in die Erscheinung eintreten, sich auf vielfache und mannigfaltige Weise zu setzen. Daraus ist begreiflich, wie in den Gefühlen der Menschen ursprünglich schon die höchste Besonderheit und Eigenthümlichkeit herrsche, und keiner die Gefühle des andern völlig zu erfassen und zu begreifen vermöge.

§. 378.

Es giebt eine Vollkommenheit des Gefühles. Auf sie paßt, was Aristoteles von der Tugend sagt, sie liegt in der goldenen Mitte zwischen zwey Extremen, dem Zuviel und dem Zuwenig. Das Uebermaß ist die Empfindeley, der Mangel die Gefühllosigkeit. Die goldene Mitte nimmt die Empfindsamkeit ein, die Empfänglichkeit für Gefühle von Lust und Unlust in der der Natur der Dinge angemessenen Weise.

Hunc modum servat, qui nec impietatem imitatur, nec insaniam, et nos in eo tenet habitu, qui et piae mentis est, nec emotae. Seneca.

§. 379.

Doch Gefühllosigkeit im absoluten Sinne ist undenkbar. Es ist in der Natureinrichtung des Menschen gegründet, daß das Innewerden der Art seines Seyns sich mit Lust und des Gegentheils mit Unlust paare. Aber die Empfänglichkeit für Gefühle kann auf einen sehr niedern Grad herabgestimmt werden,

vorzüglich die Empfänglichkeit für die höhern Gefühle, und für das Mitgefühl. Die Ursache hievon ist der Regel nach in dem Mangel an Bildung zu suchen.

Quid enim interest, motu animi sublato, non dico inter pecudem et hominem, sed inter hominem et saxum, aut truncum, aut quidvis generis ejusdem? Cic.

§. 380.

Die Empfindeley ist mit Lethargie verbunden. Der Empfindler versinket in seinem überschwenglichen Gefühle, ohne aus ihm herauszugehen, und bekräftiget dadurch die fehlerhafte Natur desselben. Das Gefühl soll Bethätigung des Willens oder Stachel zur Thätigkeit des Geistes seyn.

§. 381.

Das Gefühl besteht in dem Innewerden von dem Ergriffenseyn unserer Selbst. In dem Selbst durchdringen sich Sinnliches und Uebersinnliches, deßhalb es von einer zweyfachen Seite ergriffen werden kann. Darauf beruht die Eintheilung der Gefühle in Sinnes- und Vernunftgefühle. In jenen beweiset sich das Sinnliche, in diesen das Uebersinnliche unserer Selbst vorzugsweise ergriffen.

§. 382.

1) Das Sinnesgefühl geht aus Eindrücken hervor, welche auf den Sinn gemacht werden. Was durch Eindruck Lust gewährt, oder in der Empfin-

dung wohlgefällt, heißt angenehm, was auf diese Weise Unlust gewährt, in der Empfindung mißfällt, unangenehm. Von dem angenehmen Gegenstande werden wir angetrieben, in dem gegenwärtigen Zustande zu verharren, von dem unangenehmen, aus dem gegenwärtigen Zustande der Empfindung herauszugehen.

Voluptatem hanc esse sentimus omnes, quam sensus accipiens movetur, et jucunditate quadam perfunditur. — Voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu. Cicero.

§. 383.

Der Sinn (die sinnliche Seele, anima sensitiva) ist mit der Organisation aufs innigste verbunden. Die Empfindung ist zunächst und unmittelbar an bestimmte Organe gebunden. Das Sinnesgefühl ist darum durch die Organisation, durch die Reitzbarkeit der Empfindungsorgane, bedingt. Was mit dem natürlichen Grade ihrer Reitzbarkeit zusammenstimmt, ist die Quelle sinnlicher Lust, was ihm widerspricht, die Quelle sinnlicher Unlust.

§. 384.

Die Reitzbarkeit der Empfindungsorgane ist den Menschen in verschiedenen Graden zugemessen; die Sinneslust oder Unlust ist darum durchaus individuell und es wäre Thorheit, jedermann sein sinnliches Wohlgefallen zuzumuthen. In Ansehung des Angenehmen gilt der Grundsatz: «Ein jeder hat

seinen eigenen Geschmack.» Dem einen, sagt Kant, ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben, einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andere den der Saiteninstrumente.

§. 385.

Ja bey einem und demselben Individuum wechselt der Grad der Reitzbarkeit seiner Empfindungsorgane, darum die Sinneslust dem Wechsel, ja der Vergänglichkeit unterliegt. — Durch zu lange und zu heftige Reitze wird die Reitzbarkeit der Organe herabstimmt. Daraus ist es begreiflich, wie Sinnesvergnügen, zu stark oder zu oft genossen, Abscheu erreget. Es ist darum eine Hauptmaxime, das sinnliche Vergnügen sich so zuzumessen, daß man noch immer damit steigen kann.

Voluptas fragilis est, brevis, fastidio objecta: quo avidius hausta est, citius in contrarium recidens, cujus subinde necesse est aut poeniteat, aut pudeat. Sen.

§. 386.

In dem Sinnesgefühle vernimmt sich der Mensch noch an das Irdische gebunden. Es sind Dinge aus der irdischen Welt, welche das Sinnesgefühl ansprechen, und das Sinnliche in dem menschlichen Seyn ist es, welches sich in diesem Gefühle ergriffen inne wird. Es ist hier kein Aufschwung in höhere Regionen, keine Beseligung, keine Entzückung, sondern niedere Lust, Sinneskitzel. Und wodurch die Sinneslust ihre niedere Abkunft noch mehr be-

urkundet, ist das Verlangen nach Sinnesgenuß, welches sie entzündet.

Impedit consilium voluptas, rationi inimica, ac mentis (ut ita dicam) perstringit oculos, nec habet ullum cum virtute commercium. Cicero.

§. 387.

Aber ein Leben höherer Art ist es, welches die Seele in dem Vernunftgefühle lebet. Entzückung, Seligkeit u. s. w. ist sein Name. Die Seele fühlet sich über die Schranken der Endlichkeit gehoben, wie in die Chöre höherer Wesen versetzt. In diesem Gefühle nämlich ist die Seele von jener ihrer Seiten erreget, wodurch sich die menschliche Natur an die göttliche anknüpfet, Verwandte der Gottheit ist. Das Uebersinnliche in unserm Selbst ist ergriffen.

Des oportet illi aliquid divinum, aliquid coeleste, magnificum. Sen.

§. 388.

In dem Vernunftgefühle wird die Seele also des Uebersinnlichen inne, aber nicht des Uebersinnlichen in der Ruhe seines Seyns und Wesens, sondern in seiner Bewegung: nicht das Uebersinnliche an sich macht sich in dem Gefühle kund, sondern wir werden nur seines Ergriffenseyns inne. Wie in dem Leibe die Bewegungen des Herzens und der Arterien gefühlt werden, Herz und Arterien aber verborgen bleiben, so werden auch in dem Vernunftgefühle nur die Erregungen des Uebersinnlichen ver-

nommen, das Uebersinnliche aber selbst bleibt unerkannt.

§. 389.

Was mit der ursprünglichen Art unsers Seyns übereinstimmt, ist die Quelle von Lust, was ihr widerspricht, die Quelle von Unlust. Die Vernunftgefühle werden darum nur in so ferne in uns erwachen, als wir die Art unsers übersinnlichen Seyns, den Typus unserer Vernunft außer uns wahrnehmen, als wir die Idee des Wahren in der Wissenschaft, die Idee des Schönen in der Natur und Kunst, die Idee des Guten in dem Menschenleben u. s. w. abgebildet wiederfinden.

Haec tractanti animo existit illa a Deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat, conjunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio completur. Cicero.

§. 390.

Die Vernunft ist ihrem Wesen nach eins und in allen dieselbe; die Vernunftgefühle können darum jedermann zugemuthet werden, sind allgemein gültig, aber deßhalb nicht allgemein geltend. Die Vernunft muß erst angereget, die ihr eingebornen Ideen müssen erst zum Bewußtseyn gebracht werden. So lange die der Vernunft eingebornen Ideen schlummern, schweiget das Vernunftgefühl, und es berichtigt und läutert sich in dem Grade, in welchem diese Ideen in uns entwickelt werden.

§. 391.

Es giebt nur eine Vernunft, die aber nach ihren verschiedenen Beziehungen verschiedene Namen hat. In dem Gefolge der Vernunft-Wahrnehmung sind die höhern Gefühle. Die Vernunft ist ein Licht, welches nicht nur erleuchtet, sondern auch erwärmet. In Uebereinstimmung mit der Vernunft und ihren verschiedenen Bezeichnungen führt auch das Vernunftgefühl verschiedene Namen, Wahrheits-Gefühl, Schönheits-Gefühl, Sittlichkeits-Gefühl, religiöses Gefühl.

§. 392.

Nach Manchen läßt das Wahre für sich kalt und unempfindlich; es ist nur für das Wissen. Doch das Wahre ist nicht bloß für das Wissen, es ist auch für das Gefühl. Die Erkenntniß des Wahren überströmet jederzeit das Gemüth mit einem Gefühle der reinsten Lust. Es ist dieß das Wahrheits-Gefühl.

Nihil est ei (menti) veritatis luce dulcius? Cicero.

§. 393.

In dem Wahrheits-Gefühle wird nicht das Wahre selbst erst offenbar, wir finden das Wahre nicht erst, wie manche meinen, durch das beseligende Gefühl und in demselben. Das Wahre muß zuvor schon erkannt seyn, der Erkenntniß schließet sich erst das Gefühl an. Das Wahre aber wird durch die Vernunft erkannt.

Indagatio ipsa rerum tum maximarum tum etiam occultissimarum habet oblectationem: si vero aliquid occurret, quod veri simile videatur, humanissima animus completur voluptate. Cicero.

§. 394.

Das Wahrheits-Gefühl, intellektuelle Wohlgefallen, entspringt nicht aus dem Bewußtseyn einer leichten und ungehinderten Verstandes-Thätigkeit; denn wenn wir am Ziele derselben statt der Wahrheit eine Wolke umarmen, so erfüllet dieß unser Gemüth mit der höchsten Unlust. Es ist die Wahrheit selbst, deren Antlitz uns vergnüget, sobald wir es enthüllen. Nicht in der Art der Enthüllung, sondern in dem Enthüllten liegt der Grund des intellektuellen Wohlgefallens.

§. 395.

Die höchste Geistigkeit spricht sich in dem Wahrheits-Gefühle aus. An ihm hat die Sinnlichkeit keinen Antheil. In das Wahrheits-Gefühl mischet sich keine Sinneslust ein; denn das Reich der Wahrheit ist die Ideenwelt. Das Wort ist nur die Hülle der Gedanken, und diese muß durchbrochen, die Wahrheit in ihrer Nacktheit erfaßt werden, auf daß sie richtig erkannt werde. Noch mischet sich Eigennutz in dasselbe; um die Wahrheit ist es nicht selten eine bittere Frucht, welche weder unsern Neigungen schmeichelt, noch unserm Interesse zusaget.

Plato omne judicium veritatis veritatemque ipsam deductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis esse voluit. Cicero.

§. 396.

Das Schönheits-Gefühl ist das eigentliche Lebensgefühl des Geistes. Hier ist das Selbst in seinem ganzen Umfange ergriffen, nach seiner sinnlichen und übersinnlichen Seite; denn bey der Anschauung des Schönen sind die sinnlichen wie die übersinnlichen Kräfte auf eine der Art ihres Seyns angemessene Weise angereget und beschäftiget. Das Schöne entzücket.

Omnia, quae pulchra sunt, plena gaudiorum sunt. Cic.

§. 397.

Sinnliches und Uebersinnliches berühren sich in dem Schönen. Nur wo Ideen sind, ist Schönheit, die Ideen aber müssen sich den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterziehen, in sinnlicher Form erscheinen; das Schöne steht darum dem Sinne und der Vernunft zur Anschauung gegenüber, und es wird nur als Schönheit in so ferne erkannt, als es die sinnlichen und übersinnlichen Kräfte der Erkenntniß auf angemessene Weise anspricht.

*Kunst ohne Poesie erscheinet als seelenlose Mechanik, und Poesie ohne Kunst als eine rohe Naturkraft, an der sich niemand ergötzen kann.

§. 398.

Das Schönheits-Gefühl ist von aller egoistischen Beziehung frey. Die Schönheit gefällt, wie die Wahrheit durch sich selbst, ohne alle Erkenntniß ihrer Angemessenheit zu irgend einem Zwecke. Und diese Freyheit beweiset sich um so ungetrübter, da in dem Schönheits-Gefühle Wahrheit und Schein keinen Unterschied setzet. Das Schöne in der Dichtung gefällt ebenso, wie in der Wirklichkeit.

§. 399.

In dem Schönen stehen Sinnliches und Uebersinnliches in Einheit. Bey dem Erhabenen erscheinen beyde im Gegensatze. Dieser Gegensatz aber ist innerlich und geht aus dem Subjekte selbst hervor — übersinnliche Größe, sinnliche Ohnmacht, — das Erhabene belebet das Gemüth durch den Gedanken der Größe unserer übersinnlichen Natur, den es anreget, und mit diesem Gedanken wechselt das demüthigende Bewußtseyn unserer Ohnmacht als sinnlicher Wesen ab.

§. 400.

In dem Gefühle des Erhabenen fließen darum Lust und Unlust in einander. Die Lust aber, welche aus dem Erhabenen entsteht, erhebet das Gemüth über die Schranken der Endlichkeit, die Unlust hingegen hält es gedemüthiget nieder. Doch dieses Wechselspiel von Lust und Unlust erfodert ein reines Gemüth; sonst erscheinet das Erhabene dem Men-

schen, auch wenn er sich in Sicherheit weiß, als eine fürchterliche Macht, die ihn zu vertilgen droht.

§. 401.

Der Gegensatz des Erhabenen ist das Lächerliche. Jenes erwecket in uns die Idee des unendlich Großen, dieses die Idee des unendlich Kleinen. Die Idee des unendlich Kleinen aber erwachet in uns, wenn wir im Leben der Menschen Widersprüche, Ungereimtheit wahrnehmen; doch diese Ungereimtheit muß zur Verachtung zu gering, zum Hasse zu gut, und zur ernsten Betrachtung zu unwichtig seyn.

§. 402.

Zu dem Lächerlichen zählen einige Psychologen das Naive: aber mit Unrecht. Das Naive besteht zwar in einem Widerstreite, aber in keiner Ungereimtheit. Das Naive entsteht aus dem Gegensatze der Natur und Kunst; aber bey dem Siege der Natur über die Kunst, sagt Kant, muß die Natur Recht, die Kunst Unrecht haben.

§. 403.

Das Wohlgefallen an dem Naiven ist edlerer Art und spielet in das sittliche hinüber, denn bey dem Siege der Natur über die Kunst hat die Natur Recht, die Kunst Unrecht. Doch es ist kein reines Lustgefühl; denn leider! der liebenswürdige Naturzustand ist nicht mehr: der Gedanke hievon, der

sich uns beym Naiven nothwendig aufdringet, versetzt unsere Seele in eine wehmüthige Stimmung.

§. 404.

Das Gute und Böse in dem Leben der Menschen angeschaut, ist mit einem Gefühle eigener Art verbunden. Es ist dieses das sittliche Gefühl.

Ut pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt; sic hoc decorum, quo elucet in vita, movet adprobationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum. Cicero.

§. 405.

Nur dem sittlichen Gefühle soll sich das Gute und Böse kund thun, nur dieses der hohe Sinn dafür seyn, lediglich durch dieses der neue Lichtstrahl einfallen, der uns in höhern Regionen ein neues, ein ewiges Gesetz des Rechtes zeigt. — Wohl belebet das sittliche Gefühl die Thatkraft, um das als gut Erkannte in That und Handlung zu verwirklichen; aber das Gute selbst vermag es nicht zu erkennen. In dem Gefühle vernehmen wir bloß das Ergriffenseyn unserer Selbst und von dem Gegenstande nichts, als wie er das Gefühl affizirt.

Sunt autem quidam e nostris, qui haec subtilius velint tradere et negent satis esse, quid bo-

num sit, aut quid malum, sensu judicari, sed animo etiam et ratione intelligi posse: itaque ajunt, hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum, alterum aspernandum sentiamus. Cic.

§. 406.

Die eigentliche Stätte des Sittlichen ist die Gesinnung: nur hier hat der Baum des Guten und Bösen seine Wurzel; das Objekt für das sittliche Gefühl ist darum die übersinnliche Welt, die sinnliche, Handlung, nur in so ferne, als sie Ausfluß der Gesinnung, Offenbarung derselben ist; deßhalb begleitet auch sittliches Mißfallen die Handlung, die bey allem äußern Schimmer aus einer unreinen Gesinnung stammt.

Intus omne posui bonum. Seneca.

Eadem et turpia sunt et honesta: refert quare, aut quemadmodum fiant. Amico aegro aliquis assidet, probamus: at hoc si haereditatis causa facit, vultur est, cadaver exspectat. Idem.

§. 407.

Das sittliche Gefühl bringt sich uns mit Nothwendigkeit auf. Wo uns Gutes entgegen kömmt, da wird uns sittliches Wohlgefallen abgenöthiget, wie Mißfallen, wenn wir Spuren des Bösen wahrnehmen. Die Gewissensbisse verfolgen den geheimen Sünder, und selbst der Verbrecher muß den unbestechlichen Richter achten, der den Stab über sein

Leben bricht, und dies bloß darum, weil dort Unsittliches, hier Sittliches wahrgenommen wird.

Si quis omnia alia habet, valetudinem, divitias, imagines multas, frequens atrium, sed malus ex confesso est, improbabis illum. Item siquis nihil eorum, quae retuli, habeat, deficiatur pecunia, clientum turba, nobilitate, et avorum proavorum serie, sed ex confesso bonus est, probabis illum. Seneca.

§. 408.

Das sittliche Gefühl, Wohlgefallen und Mißfallen, ist über jedes eigennützige Interesse erhaben. Gleich der Wahrheit und Schönheit gefällt die Güte durch sich selbst. Doch hat das sittliche Wohlgefallen Interesse zu Folge, aber Interesse der reinsten und edelsten Art, den von allem Eigennutze entfernten Wunsch, daß das Gute nicht nur in der Idee, sondern auch in der Welt wirklich sey.

§. 409.

Das moralische Gefühl führet verschiedene Namen. In Beziehung auf andere heißt es Achtung, oder Verachtung, in Beziehung auf uns Selbstachtung oder Gewissensbisse. Das Gefühl der Selbstachtung geht auf seiner höchsten Stuffe in Seligkeit über. Die höchste und reinste Seligkeit des Menschen geht aus dem Bewußtseyn der in ihm lebendig gewordenen Idee des Guten hervor. Die höchste und reinste Seligkeit ist nur in Gott; denn nur der göttliche Wille ist das Ideal eines guten Willens.

Des Menschen Seligkeit besteht in dem Bewußtseyn seiner Gottähnlichkeit, wie des Menschen höchste Verdamniß darin besteht, sich außer diesem Zustande zu wissen.

Gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia. Non potest gaudere, nisi fortis, nisi justus, nisi temperans. Seneca.

§. 410.

Das Wahre vergnüget, das Schöne entzücket, das Gute beseliget. Doch auch diese heiligen Gefühle können erlöschen, oder eine schiefe Richtung annehmen. Ihr Schicksal ist an das Schicksal der Vernunft geknüpfet; die Vernunft aber kann unterdrücket werden, sie kann einem bloßen Begriffenspiele Platz machen oder auch von einer Hirngespinste webenden Einbildungskraft verdränget werden.

§. 411.

Das Gefühl, welches aus der Vorstellung des Unendlichen und seines Verhältnisses zum Endlichen entspringt, heißt das religiöse Gefühl.

§. 412.

Es ist eine Fülle von Gefühlen, welche in dem religiösen Gefühle in einander überfließen. Ehrfurcht, Anbethung, Liebe, Bewunderung u. s. w. wallen in einander über, und erheben die Seele über sich selbst, setzen sie in einen Zustand der Verzückung. Es ist das idealste Leben, welches die Seele

in dem religiösen Gefühle lebet: losgewunden von den Banden der sinnlichen Natur und in der glücklichsten Vergessenheit alles Irdischen schwimmet die Seele in dem Aether der reinsten Gefühle.

Viget animus et gaudet, non multum sibi esse cum corpore. — Et hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant. Seneca.

§. 413.

Das religiöse Gefühl ist Begleitung des religiösen Sinnes, nicht dieser selbst. Gott wird nicht erst in dem Brennpunkte des religiösen Gefühls erfasset, hier ist nur Wärme nicht Licht, nur Gefühl nicht Erkenntniß. Aus der Erkenntniß Gottes geht erst der Lichtstrahl aus, welcher das religiöse Gefühl entzündet. Das Organ dieser Erkenntniß ist der religiöse Sinn, welcher mit der Verunft Eins ist.

§. 414.

Das religiöse Gefühl kann eine Tiefe erlangen, daß es das Gemüth ganz in sich zurückgezogen, ganz in sich gefesselt hält. Dadurch entsteht Gefahr für Wissenschaft und Leben. In der Versenkung der Seele in das religiöse Gefühl, in der Auflösung derselben in dem Gefühle des Unendlichen besteht nicht der Wissenschaft und des Lebens Höchstes. Wissenschaft und Leben müssen aus dem Zustande der Beschauung herausgehen. Die Wissenschaft fodert Klarheit und Zusammenhang, und das Leben Thätigkeit.

§. 415.

Das Gefühl geht nothwendig aus sich heraus und drückt sich in dem Aeußern des Menschen ab, wird äußerlich durch Ton, Geberde, Stellung und Bewegung des Körpers. Und jedes Gefühl hat seinen eigenen Ton und sein eigenes Spiel der Geberden. Der unmittelbare und naturnothwendige Ausdruck des religiösen Gefühls ist die äußere Religion.

§. 416.

Die äußere Religion ist darum nichts Willkührliches, nicht Menschenwerk, sondern etwas Nothwendiges, eigentlich Gotteswerk, der unmittelbare und naturnothwendige Ausdruck der in das Gefühl übergegangenen Idee von Gott. Eben so wenig ist aber auch die äußere Religion etwas Selbstständiges, etwas, was Bedeutung für sich hätte. Ohne Beziehung auf das religiöse Gefühl ist die äußere Religion ein leeres Spiel, ein tönendes Erz, eine klingende Schelle.

At est Deorum eximia quaedam praestansque natura, ut ea debeat ipsa per se ad se colendam elicere sapientem. Cicero.

§. 417.

Aus dem religiösen Gefühle geht die äußere Religion hervor und ist die Offenbarung desselben in der sichtbaren Welt: die äußere Religion geht aber auch wieder auf das religiöse Gefühl zurück und unterhält das heilige Feuer desselben. Der Kirchen=

gesang, die heilige Musik, z. B. sprechen das religiöse Gefühl an und nähren die Flamme desselben. Aus dem Feuerstrome desselben heben sie bald das Gefühl der Ehrfurcht, bald das Gefühl der Liebe, bald das Gefühl der Bewunderung, bald das der Anbethung empor und bewegen so die Seele auf den verschiedenen Wogen des religiösen Gefühls.

§. 418.

Das eigentliche Bildungsvermögen der menschlichen Seele ist die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist als Nachbilderin angenehmer und unangenehmer Szenen, als Vorbilderin des erwarteten Guten und Bösen, als Träumerin von Feenländern u. s. w. eine reiche Quelle von Gefühlen.

Animus et praesentem voluptatem percipit pariter cum corpore, et prospicit venientem, nec praeteritam praeterfluere sinit.

Exspectationi speratarum voluptatum perceptarum memoria jungitur. Cicero.

§. 419.

Auch hat die Einbildungskraft einen entschiedenen Antheil an dem Mitgefühle, in welchem wir die Zustände anderer zu unsern eigenen machen, ihre Lust und Unlust theilen. Schon bey den Thieren nehmen wir Spuren des Mitgefühls wahr. In einem vorzüglichen Grade tritt es bey dem Menschen hervor. Selbst im Abbilde und in der Dichtung stimmt uns die Freude und das Leid anderer zur

Theilnahme, zur Mitfreude, zum Mitleide: was von einem universellen Menschen-Sinne zeuget und beweiset, daß ein, wenn gleich verborgenes, Band bewußtloser Liebe alle Menschen umschlingt.

Misericordia, aegritudo ex miseria alterius injuria laborantis. Cicero.

§. 420.

Das Mitgefühl ist um so vollkommener, je mehr es in die goldene Mitte von beyden Extremen fällt, der Gefühllosigkeit auf der einen und der übertriebenen Sentimentalität auf der andern Seite. Ein solches schließet alle jene Vortheile in sich ein, welche die Alten darin finden wollten. Cicero sah in ihm die Grundlage alles Rechtes. Die anglikanische Schule setzte das Mitgefühl an die Spitze der Moral. Das Mitgefühl vereinigt Menschen mit Menschen, macht sie gegen einander gefällig und wohlthätig, knüpfet das Band der Freundschaft, erhöhet und befestigt die eheliche Liebe, bewährt vor Unart und macht die Sitten milder und geschmeidiger.

§. 421.

Die Leichtigkeit und Lebhaftigkeit des Mitgefühls hängt von der Möglichkeit ab, sich leicht und ganz in den Zustand eines andern zu versetzen. Die Wahrnehmung selbsterfahrner Leiden an andern stimmet darum uns leicht und zu einem hohen Grade des Mitleids. Wir sympathisiren leichter und lebhafter mit solchen, deren Denk- und Empfindungs-

weise wir theilen, als mit fremden Charakteren. In dem Zustande der Traurigkeit sind wir des Mitleids empfänglicher, als außer ihm, und in der Freude macht alles einen doppelt starken Eindruck auf uns. Auch hat die körperliche Organisation, die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, das Anschauliche in dem Ausdrucke des Gefühles, die Vorstellung des Verdienstes oder der Schuld des andern auf die Beschaffenheit des Mitgefühls einen entschiedenen Einfluß.

Oderunt hilarem tristes, tristemque jocosi.

§. 422.

Die Arten des Mitgefühles sind die Mitfreude und das Mitleid. Das Mitleid entwickelt sich früher und ist allgemeiner als die Mitfreude. Den eigennützigen, egoistischen Menschen betrübet fremdes Glück mehr, als es ihn erfreut. Eigennutz, Egoismus aber gehört der sinnlichen Natur an, der sinnliche Mensch ist selbstsüchtig, und die sinnliche Natur entwickelt sich in dem Menschen vor der vernünftigen. Da die Mitfreude Entwickelung der vernünftigen Natur und Unterordnung der sinnlichen erfodert, so läßt sich erklären, warum die Mitfreude nicht so allgemein als das Mitleid ist.

§. 423.

Das Gefühl steht unter dem Maßstabe der Qualität: es ist in ihm Empfänglichkeit für Grade, die Fähigkeit, an Stärke ab- und zuzunehmen. Das Ge-

fühl auf der höchsten Stuffe seiner Stärke heißt Affekt. Kant erklärt den Affekt als Ueberraschung des Gemüthes durch ein Gefühl, wodurch die Fassungskraft desselben aufgehoben wird.

Metus efficit recessum quendam animi et fugam. Cicero.

§. 424.

In dem freyen Gebrauche der Geisteskräfte besteht der Seele Gesundheit; der Affekt, tilgend den freyen Gebrauch der Verstandeskräfte, drückt darum einen Krankheitszustand der Seele aus: weßhalb auch die Stärke der Seele, sich nicht von Affekten überraschen zu lassen, als Tugend angerühmt wird.

Nihil rationis est, ubi semel affectus inductus est, faciet enim de caetero, quantum volet, non quantum permiseris. Seneca.

§. 425.

Doch diese Krankheit der Seele ist nur von kurzer Dauer. Der Affekt erschöpfet sich, wie jede heftige Spannung der Seele, durch seine eigene Stärke. Ja, wenn einer Krankheit Lob gesprochen werden könnte, so ließe sich der Affekt sogar in ein vortheilhaftes Licht stellen, denn er schließet alle Verstellung aus und ist durch Ehrlichkeit und Offenheit ausgezeichnet.

§. 426.

Die Affekte stehen in einer engen Beziehung zu der Thatkraft des Menschen. Der Einfluß aber,

den sie auf diese äußern, ist verschieden. Einige regen die Thatkraft des Menschen auf, andere lähmen sie. Man unterscheidet darum zwischen Affekten der Stärke und Affekten der Schwäche, zwischen rüstigen und schmelzenden Affekten.

§. 427.

Das Innere drücket sich in dem Aeußern ab. Die Affekte machen sich, und zwar auf eine schreyende Weise offenbar in der Farbe und in dem Geberdenspiele des Menschen. Die rüstigen Affekte färben das Antlitz, indem sie das Blut kräftig nach außen treiben, die schmelzenden entfärben es, indem sie das Blut nach Innen zurückdrängen. Daher auch diese nachtheilig, und jene, wenn sie nicht das Maaß überschreiten, vortheilhaft auf die Gesundheit des Menschen einwirken.

§. 428.

Die Affekte offenbaren sich nicht nur auf räumliche, sondern auch auf zeitliche Weise, nicht nur durch sichtbare, sie verkündigen sich auch durch hörbare Zeichen. Und jeder Affekt hat seinen eigenen Ton, seine eigene Tonleiter und Tonfolge. Hierin liegen die Keime der Musik und zugleich die Mittel zur Lösung ihrer Aufgabe, die darin besteht, Ausdruck des bewegten Gemüthes zu seyn. Die rüstigen Affekte z. B. haben einen hebenden Rythus und große Intervallen, die schmelzenden einen sinkenden Rhythmus und keine Intervallen.

Licet ora ipsa cernere iratorum aut eorum, qui metu commoti sunt, quorum omnium vultus, voces, motus, statusque mutantur. Cicero.

§. 429.

Die Affekte sind bis zum höchsten Grade der Stärke gesteigerte Gefühle; es werden darum in dem Umkreise der Affekte alle jene Verschiedenheiten wiederkehren, welche wir bey den Gefühlen aufgezeiget haben, und darum es geben Affekte der angenehmen Art, Affekte der unangenehmen Art und gemischte Affekte.

§. 430.

Die Affekte der angenehmen Art entspringen aus der Vorstellung eines Gutes, aus der Vorstellung eines Uebels die unangenehmen. Dieses Gut aber ist entweder ein übersinnliches oder ein sinnliches Gut.

Omnis perturbatio est animi motus, isque motus aut boni aut mali opinione citatur. Cicero.

Duae (perturbationes) autem sunt ex opinione boni. Idem.

§. 431.

Aus der Vorstellung eines übersinnlichen Gutes entspringt der Enthusiasmus. Er ist ein durch die Idee des Guten (an sich) exaltirtes Gefühl. Doch nicht die Heftigkeit des Gefühles, sondern die dadurch aufgehobene Fassungskraft des Geistes macht das Wesentliche des Affektes aus: mit Unrecht wird darum der Enthusiasmus in die Reihe der Affekte gestellt. Der Enthusiasmus ist mit Besonnenheit

gepaart, ja er leihet den höhern Seelenkräften Energie, steigert ihre Wirksamkeit, um das wahrhaft Gute durch gerechte und weislich gewählte Mittel zu befördern.

§. 432.

Die angenehmen Affekte entstehen entweder aus der Vorstellung eines gegenwärtigen Gutes oder eines künftigen. Aus der Vorstellung eines gegenwärtigen Gutes entsteht die Freude, das bis zum Affekte gesteigerte Gefühl der Lust. Die Freude belebet.

Laetitia est opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur. Cicero.

Levitatem habet. Idem.

§. 433.

Ein höherer Grad der Freude, verbunden mit mancherley äußern Handlungen, heißt Lustigkeit. Ihre allgemeine Aeußerung ist das Lachen, das gutmüthige und offenherzige, wodurch sie der Gesundheit und den Verrichtungen des organischen Lebens förderlich ist. Die stoßweise geschehende Ausathmung der Luft stärket durch die heilsame Bewegung des Zwergsfells das Gefühl der Lebenskraft, giebt den Muskeln, welche zur Verdauung gehören, eine Schwingung, wodurch diese dann die Verdauung weit besser befördern, als alle Weisheit der Aerzte. Kant.

Jactatio voluptas gestiens et se efferens insolentius. Idem.

§. 434.

Die Freude auf ihrer höchsten Stuffe heißt die ausgelassene: diese wird durch keine Besorgniß eines Schmerzens gemäßigt. Eine solche kann plötzlich tödten, indem durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Feld dieselbe bis zum Ersticken ansteiget.

Profusa hilaritas. Effusio animi in laetitia.

§. 435.

Auch das Uebel, welches einem andern begegnet ist, kann in dem Gemüthe eines dritten Freude erregen. Es ist dieses die Schadenfreude, die Freude über fremdes Unglück. Eine solche Freude zeugt von einem regen und menschenfeindlichen Gemüthe, dem das Uebel anderer ein Gut, Labsal ist.

Malevolentia est voluptas ex malo alterius sine emolumento suo. Laetans malo alieno. Cicero.

§. 436.

Aus der Vorstellung eines zukünftigen Gutes entspringt die Hoffnung, die Freude in der Erwartung. Da bey der Erwartung eines künftigen Gutes die Phantasie einen freyen Spielraum hat, so ist die Freude in der Erwartung des Gutes gewöhnlich größer, als die Freude in dem Genusse desselben.

Spes est exspectatio boni.

§. 437.

Ist die Hoffnung zu gewagt, so heißt sie Ver-

messenheit. Wo nicht, und ist sie zugleich von Zuversicht und Gewißheit begleitet, so heißt sie Vertrauen. Wunderbar ist die Macht des Vertrauens. Das Vertrauen des Kranken auf den Arzt stärket die Kraft des Heilmittels: daher manche auf den Gedanken gerathen sind, daß nicht sowohl das Arzneymittel heile, als das Vertrauen des Kranken auf den Arzt und sein Glaube an die Wirksamkeit des Arzneymittels.

Fidentia, id est, firma animi confisio scientia quaedam est et opinio gravis, non temere assentiens. Cicero.

§. 438.

In dem Geleite der Hoffnung ist meistens die Furcht. Bey der Erwartung eines künftigen Gutes wechseln gemeiniglich Hoffnung und Furcht mit einander ab und unterhalten dadurch einen Gemüthszustand eigener Art, einen solchen, in welchem angenehme und unangenehme Affekte stets in einander überfließen.

Desines timere, si sperare desieris. Spem metus sequitur. Sen.

§. 439.

Die unangenehmen Affekte entspringen aus der Vorstellung von Uebeln, und zwar entweder von gegenwärtigen oder von künftigen Uebeln. Aus der Vorstellung eines gegenwärtigen Uebels entspringt die Traurigkeit, das bis zum Affekte gesteigerte Gefühl der Unlust. Die Traurigkeit lähmet die Thatkraft des Menschen und macht muthlos.

Aegritudo est opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur.

Tabem, cruciatum, afflictionem, foeditatem habet.

§. 440.

In höherem Grade bricht die Traurigkeit in Klagen und Weinen aus. Ist das Weinen von Thränen begleitet, so ist es ein Schmerzlinderndes Mittel, und als solches für die Gesundheit recht ersprießlich; denn jeder Schmerz ist ein an der Wurzel der Gesundheit nagender Wurm. Kant.

Aegritudo cum ejulatu — lamentatio.

§. 441.

Der Traurigkeit giebt es mancherley Arten und Grade. Traurigkeit, deren Grund man nicht aufhebbar findet, heißt Kummer. Traurigkeit wegen vollbrachten unsittlichen Handlungen heißt Reue.

Aegritudo cum cogitatione sollicitudo. Cicero.

Optimus est portus poenitentiae, mutatio consilii. Idem.

§. 442.

Der höchste Grad der Traurigkeit ist die versinkende oder der Gram. Der sich Grämende ist in seiner Traurigkeit ganz versunken. Es ist eine ununterbrochene Reihe trauriger Bilder und quälender Vorstellungen, welche stets vor seiner Seele vorüberziehen und sie in steter Traurigkeit erhalten.

Der Gram löschet, aber nur allmählich, die Flamme des Lebens aus; denn wie naturnothwendig wird dem sich fürchtenden Grame vom Gemüthe immer noch widerstritten.

Molestia aegritudo permanens. —

Contractio animi in dolore. Lacerat, exest animum, planeque conficit. — Aegritudinem (λυπην) Chrysippus quasi solutionem totius hominis appellatam putat. Cic.

§. 443.

Der plötzlich erregte Unwille über ein von andern als Beleidigung uns zugefügtes Uebel heißt Zorn. Die Alten nannten den Zorn einen vorübergehenden Wahnsinn, auf seinem höchsten Grade kann man ihn Raserey nennen.

Ira libido puniendi ejus, qui videatur laesisse injuria. Cicero.

Ira, cum diu perturbat animum, dubitationem insaniae non habet.

§. 444.

Plötzlich ausbrechender Zorn schon bey dem bloßen Scheine einer Beleidigung, heißt Jähzorn, und die Anlage hiezu Jähzornigkeit. Der Jähzornigkeit können wir Meister werden, durch innere Disziplin des Gemüthes.

Est aliud iracundum esse, aliud iratum, ut differt anxietas ab angore, utque inter ebrietatem et ebriositatem interest. Cicero.

§. 445.

Der Zorn reget die Kräfte schnell zum Widerstande gegen die Beleidigung auf. Er ist ein rüstiger Affekt. Aber in sich verschlossen oder durch Uebermaaß ist er der Gesundheit, ja dem Leben gefährlich, keinem von Beyden, wenn er durch behende Fassung des Gemüthes sich Luft machen kann. Der Zorn verflieget, so wie er sich Luft gemacht hat.

Iram ruinae similem esse, quae in aliud cadendo se ipsam comminuit et frangit. Seneca.

§. 446.

Obgleich der Zorn die Kräfte zum Widerstande gegen die Beleidigung aufreget, so fehlet doch ihrer Thätigkeit die Leitung des Verstandes. Daher sie übereilt, ja oftmals ganz widersinnig ist. Der Zorn entehrt.

Itaque iratos propie dicimus exisse de potestate, id est, de consilio, de ratione, de mente. Cic.

§. 447.

Der Zorn hat, wie jeder Affekt, seine eigene Physiognomie und seine eigene Gesichtsfarbe. Der Zorn röthet das Angesicht. Von dem Zorne muß man den Aerger unterscheiden. Jener ist im Widerwillen über eine uns angethane Beleidigung kraftaufregend, dieser kraftlähmend, dort ist das Bewußtseyn von Kraft, hier von Ohnmacht zur Selbstvertheidigung. Der Aerger entfärbet das Antlitz.

Flagrant, micant oculi, multus ore toto rubor,

exaestuante ab imis praecordiis sanguine etc. Seneca.

§. 448.

Aus der Vorstellung eines künftigen Uebels entsteht die Furcht, das Mißvergnügen über ein uns drohendes Uebel, welchem wir unsere Kräfte nicht gewachsen fühlen. Die Furcht beuget nieder.

Metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur. Cicero.

Metus humilitatem habet. Idem.

§. 449.

Droht der Gegenstand unbestimmt Uebel, so heißt die Furcht vor demselben Bangigkeit, die auf einen höhern Grad gesteigert zur Angst wird. Die Angst spannet die Kräfte ab, entfärbet das Antlitz, treibet das Blut in Menge nach dem Herzen und verursachet ein konvulsivisches Zittern der Glieder u. s. w.

Angor est aegritudo premens. Cicero.

§. 450.

Die Furcht eines nahen Uebels, dem man schwer oder unmöglich entgehen zu können einsieht, heißt Beklemmung. Der schrecklichste Zustand, in den die Furcht übergehen kann, ist die Verzweiflung, wo alle Hoffnung des Besserwerdens verschwunden ist, ja wohl gar noch das Uebel in einer Größe erscheint, die alle menschliche Kraft erdrücket.

Timor metus mali appropinquantis.

Desperatio aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum. Idem.

§. 451.

Furcht, die urplötzlich entsteht, heißt Schrecken. Der Schrecken droht Gefahr dem Leben, indem er das Geblüt in Masse gegen das Herz treibt; doch war er auch schon der Retter des Lebens und der wohlthätigste Arzt in Krankheiten. Ist der Schrecken von dem Grade, daß er das Gemüth, wie man zu sagen pflegt, aus allem Geleise bringt, so heißt er Entsetzen.

Terror metus concutiens. Terrorem pallor et tremor et dentium crepitus consequitur. —

Pavor metus animum loco movens. Pavoris comes exanimatio. Idem.

§. 452.

Angst wegen besorgter Verachtung einer gegenwärtigen Person heißt Scham. Die Scham röthet das Antlitz oder entfärbet es. Im ersten Falle ist noch Hoffnung, die Ursache der Schande zu verbergen oder aufzuheben, im zweyten ist diese verschwunden.

Pudor metus concutiens. Pudorem rubor consequitur. Idem.

§. 453.

Doch ist das Erröthen nicht immer ein Beweis der Schuld, sondern öfters der Geschämigkeit, wel-

che die habituelle Beschaffenheit ist, leicht und zwar schon über den bloßen Gedanken einer Zumuthung von etwas, dessen man sich zu schämen hätte, zu erröthen. Sie zeugt von einem zarten Ehrgefühle und ist die höchste Schönheit und Empfehlung des weiblichen Geschlechts.

Saepe minus est constantiae in rubore, quam in culpa. Curtius.

Unicum tibi ornamentum, pulcherrima et nulli obnoxia aetati forma: maximum decus visa est pudicitia. Seneca.

Drittes Hauptstück.

Von dem menschlichen Willen.

§. 454.

Der Wille besteht in der Bestrebung der Seele, das, was sie als gut erkennt, handelnd zu verwirklichen.

*Die Erkenntniß kann auch irrig seyn und das Gute nur in der Meinung bestehen.

Libido in opinione bonorum versatur. Cic.

§. 455.

Der Wille ist an die Erkenntniß gebunden und auf das Gute gerichtet. Die Regel, welche der Wille in sich trägt, lautet: Strebe in allem nach dem Guten. Er ist nur dadurch Wille, daß er nach dem Guten strebet, in dem Wollen des Guten besteht sein Wesen.

Ignoti nulla cupido. — Nil volitum, nisi cognitum.

Quam ob rem simul objecta species cujuspiam est, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Cic.

§. 456.

Da der Wille auf Verwirklichung geht, so muß das Gute, welches er anstrebt, auch der Verwirklichung fähig, d. h. ein möglicher Gegenstand seyn: und es muß der Verwirklichung bedürfen, und darum nicht schon etwas Gegebenes sondern etwas Künftiges seyn.

Cupiditas opinio venturi boni. Cicero.

§. 457.

Ein in sich ruhender, d. h. unthätiger Wille hebet sich schon im Begriffe auf: der Wille ist mit Bestrebung verbunden, oder ist vielmehr nichts anders, als diese. Das Wollen unterscheidet sich darum von dem Wünschen: hier mangelt die Kraftanwendung, um das als gut Erkannte wirklich zu machen.

§. 458.

Das Gute spricht das Gefühl in einem vorzüglichen Grade an. Das Gute gefällt. Und dieses Wohlgefallen, Lustgefühl, ist das Medium, wodurch das, was als gut erkannt wird, das Willensvermögen anreget. In dem Willen treffen darum alle Thätigkeiten der Seele, wie in ihrem Mittelpunkte, zusammen, Erkenntniß, Gefühl und Bestrebung.

§. 459.

Die Tugend der Erkenntniß ist Weisheit, welche in der richtigen Einsicht des Guten und Bösen besteht. Die Tugend des Gefühls ist Mäßigkeit oder

Besonnenheit, die in der Stärke des Gefühls besteht, von Affekten nicht überrascht zu werden. Die Tugend des Bestrebens endlich ist Tapferkeit, verbunden mit Standhaftigkeit.

Sapientia est scientia bonorum et malorum immutabilis. Seneca.

Temperantia sedat appetitiones et efficit, ut hae rectae rationi pareant, conservatque considerata judicia mentis. Cic. T. Q.

§. 460.

Tapferkeit ist anhaltender Muth in großen Gefahren und dieser besteht in der Größe der Seele, durch keine Gefahr in eine den Willen lähmende Furcht versetzt zu werden. Die Tapferkeit nimmt die goldene Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit ein. Und Standhaftigkeit besteht in dem muthigen Widerstande gegen alle Hindernisse und Uebel, welche sich der Ausführung des Willensbeschlusses entgegen stellen. Ihre Gegensätze sind Starrsinn und Nachgiebigkeit.

Fortitudo contemtrix timendorum est, terribilia et sub jugum libertatem nostram mittentia despicit, provocat, frangit. Seneca.

Merito certissima constantia habetur, quae omnes incursus, omnia impedimenta respuit. Idem.

§. 461.

Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Stand-

haftigkeit sind darum die vier großen Pfeiler, auf welchen der vollkommene Wille beruht.

Die Stoiker nennen diesen nur Wille. Id cum constanter prudenterque fit, ejusmodi appetitionem Stoici βουλησιν appellant, nos appellamus voluntatem; eam illi putant, in solo esse sapiente.

§. 462.

Ohne Weisheit vollbringt der Wille das Böse wie das Gute. Ohne Mäßigkeit wird er zu unbesonnenen Handlungen fortgerissen. Ohne Tapferkeit weichet er entweder feig und nachgiebig zurück, oder er artet in Tollkühnheit und Starrsinn aus.

§. 463.

Der Gegensatz des Begehrens ist das Verabscheuen. Begehren und Verabscheuen sind die einzig möglichen Funktionen des Willens, die Formen seiner Offenbarung. Der Wille begehrt das Gute und verabscheuet das Böse. Das, was weder gut noch bös ist, wird von ihm weder begehrt, noch verabscheut, der Wille verhält sich gegen dasselbe gleichgültig.

Natura omnes ea, quae bona videntur, sequuntur, fugiuntque contraria. Cic.

§. 464.

In dem Willen offenbart sich auf seine Weise das polare Verhalten der Natur. In ihm ist Su-

chen und Fliehen, Anziehen und Abstoßen. Aber Gleichnamiges wird hier gesucht, Ungleichnamiges geflohen. Der vernünftige Wille strebet nur nach dem vernünftig-, und der sinnliche Wille nach dem sinnlich-Guten.

§. 465.

Gut ist, was mit unserer Natur übereinstimmt: der Mensch aber vereinigt in sich Endliches und Unendliches, sinnliche und übersinnliche Natur, darum es für ihn zwo Arten von Gütern giebt, sinnliche Güter und übersinnliche: worauf die Eintheilung des Willens in den sinnlichen und vernünftigen beruht.

Appetuntur, quae secundum naturam sunt, declinantur contraria. ●I●●n●—.

Erster Abschnitt.

Von dem sinnlichen Willen.

§. 466.

Das Bestreben der Seele, das als sinnlich gut Erkannte durch That und Handlung zu verwirklichen, heißt der sinnliche Wille.

§. 467.

Der sinnliche Wille ist nicht ohne innere Regel und Charakter. Es ist Gleichheit in seinem Innern bey allem Wechsel im Aeußern. Bey allem

Wechsel und Trotz aller Veränderlichkeit verfolgt er ein festes Ziel, strebet nach dem sinnlich Guten und zwar Kraft der innern Nothwendigkeit seines Wesens, huldiget darum einer innern geliebten und befreundeten Regel.

§. 468.

Es giebt kein sinnliches Gut, welches einen für alle Menschen gültigen Werth hätte. Schier jeder Mensch setzet seine Glückseligkeit in etwas anderes; der eine in Vergnügungen, der andere in Reichthum, der dritte in Rang und Ehre. Hier findet unter den Menschen keine Zusammenstimmung, sondern die höchste Verschiedenheit statt, Partikularität. Der sinnliche Wille wird auch Partikularwille genannt.

Ille ex conviviis et luxuria, ille ex ambitione et circumfusa clientium turba, ille ex amica, alius ex studiorum liberalium vana ostentatione gaudium consequi opinatur. Seneca.

§. 469.

Der sinnliche Wille hat seinen Grund in dem Selbstgefühle und in der daraus hervorgehenden Selbstliebe: darum er auch egoistischer Wille heißt und von ihm gesagt wird, er werde von egoistischen Trieben bestimmt. Das Selbstgefühl und seine Gefährtin die Selbstliebe machet uns die Erhaltung unsers physischen und moralischen Selbst zum dringenden Bedürfnisse und ist dadurch ein ewig reger

Stachel, der uns treibt — Trieb — sowohl um zu erkennen, was diesem Bedürfnisse abhilft, als auch um nach dem Genusse desselben zu streben.

Placet his, simulatque natum sit animal, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum — fieri autem non posset, ut appeteret aliquid, nisi sensum haberet sui, eoque se et sua diligeret. Cicero.

§. 470.

Ist mit dem Triebe auch zugleich das Wissen dessen, was dem gefühlten Bedürfnisse abhilft, aber auf angestammte Weise verbunden, so heißt der Trieb Instinkt. Es ist Instinkt, was das neugeborne Kind antreibt, die Brust seiner Mutter zu suchen: denn daß die mütterliche Brust dem gefühlten Bedürfnisse abhilft, dieses Wissen hat das Kind nicht durch Unterricht empfangen, nicht durch Erfahrung sich erworben, nicht andern abgelernt, es ist ihm angestammt, angeboren.

§. 471.

Der Instinkt ist ein Analogon der Vernunft. Der Instinkt ist, wie die Vernunft, ein absolutes Wissen und ein absolutes Vollbringen. Das Angemessene weiß der Instinkt aus sich und durch sich, es ist ein von allem andern Wissen unabhängiges Wissen und durch kein anderes Wissen bedingt, also ein absolutes Wissen. Und so ist auch sein Vollbringen absoluter Natur, es ist in sich und durch sich selbst

bestimmt, und wie das Vollbringen der Vernunft nur an sein Wissen gebunden.

Aber die Vernunft weiß um sich selbst, ist sich ihrer bewußt: der Instinkt im Gegentheile weiß nichts um sich, ist sich seiner unbewußt, darum er auch blinder Instinkt (von andern bewußtlose Vernunft) genennt wird.

§. 472.

Mit dem Hervortreten der Vernunft tritt der Instinkt zurück.

Die Welt des Instinktes ist das Reich vernunftloser Thiere. In dem Reiche rein vernünftiger Wesen ist keine Spur des Instinktes. In dem Menschengeschlechte beweiset sich der Instinkt vorzüglich, so lange die Vernunft unentwickelt ist, in dem Zustande der Kindheit und Wildheit. Wie die Vernunft sich entwickelt, verliert sich der Instinkt, und es nimmt der Zwang ab, den er als Instinkt dem Menschen auflegt. Mit der entwickelten Vernunft ist aller Zwang erloschen, und an die Stelle desselben die höchste Freyheit getreten.

Haec libertas animi est, haec evagatio, subducit se custodiae, in qua tenetur, et coelo reficitur. Seneca.

§. 473.

Der sinnliche Wille ist nicht nur auf das gerichtet, was in der Empfindung, sondern auch auf jenes, was in seinen Folgen als gut erkannt wird,

auf das Angenehme, wie auf das Nützliche. Das ganze Reich des sinnlich Guten ist Objekt für diesen Willen.

Omnes expetimus utilitatem, ad eamque rapimur. Quis est, qui utilia fugiat? aut quis potius, qui ea non studiosissime persequatur? Cic.

§. 474.

Dem sinnlichen Willen reihet sich somit schon Verstand an und wird in das Gewebe desselben verflochten, denn Zweckvorstellung und Erkenntniß der zur Realisirung der Zwecke dienlichen Mittel ist nur durch Verstand möglich. In das Getriebe des sinnlichen Willens greifet der Verstand um so tiefer noch ein, indem er den Bestrebungen desselben, um zum Ziele zu gelangen, gewisse Regeln als Richtschnur vorschreibt, — welche Regeln den Namen Regeln der Klugheit führen.

§. 475.

Die Richtung des sinnlichen Willens auf einen bestimmten Gegenstand heißt Begierde: ist der Gegenstand unbestimmt, so ist es ein bloßes Sehnen. Durch öftere Befriedigung wird die Begierde zur Gewohnheit und heißt dann Neigung.

Libido, opinio venturi boni, quod sit ex usu jam praesens esse atque adesse. Cicero.

§. 476.

Steiget die Neigung zu einem so hohen Grade

von Stärke an, daß sie (in Beziehung auf sich) alle Freyheit der Seele aufhebt, so heißt sie Leidenschaft.

Qui modum vitio — dico libidini — quaerit, similiter facit, ut si posse putet eum, qui se e Leucata praecipitaverit, sustinere se, cum velit: ut enim id non potest, sic animus perturbatus et incitatus nec cohibere se potest, nec, quo loco vult, insistere omnino. Cicero.

§. 477.

Die Freyheit des Handelns besteht in der Gebundenheit desselben an die Evidenz des Wissens. Nur der handelt frey, im strengen Sinne, welcher so handelt, wie er weiß, daß es recht ist. In der Leidenschaft aber ist das Handeln von der Evidenz des Wissens losgerissen. Der Leidenschaftliche weiß, wie unrecht die Eingebungen seiner Leidenschaft sind, und doch vollbringt er dieselben von der Macht seiner Leidenschaft überwältigt. Der Leidenschaftliche ist ein Sklave seiner Begierden.

Est a tota mente, et a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo appetitiones animi nec regi, nec contineri queant. Cicero.

§. 478.

Die Leidenschaft ist eine wahre Krankheit der Seele, indem sie die Freyheit, in deren Blüthe die Gesundheit der Seele besteht, auf ihrem eigenen Boden untergräbt und die Herrschaft der Vernunft

ausschließet. Richtig nennt sie der Deutsche eine Sucht. Ja sie verschlingtgleichsam den eigenen Boden, aus dem sie entsprossen ist. Der sinnliche Wille des Leidenschaftlichen ist nur auf den Genuß eines Gutes gerichtet, in dem Streben dahin ganz verschlungen.

Omnes autem perturbationes animi morbos philosophi appellant, propterea, quod in perturbato animo, sicut in corpore, sanitas esse non possit. Cic.

§. 479.

Gewöhnlich werden Affekte und Leidenschaften mit einander verwechselt. Beyde sind aber durch eine schneidende Grenzlinie von einander geschieden. Der gemeinschaftliche Charakter von beyden ist, eine Krankheit der Seele zu seyn. Doch in beyden sind, wenn ich so sagen darf, andere Systeme der Seele ergriffen, in der Leidenschaft das Willens- in dem Affekte das Gefühlssystem, und jede ist eine andere Krankheitsform, ich möchte den Affekt eine akute, die Leidenschaft eine chronische Krankheit nennen.

§. 480.

Der Affekt ist wie eine akute Krankheit, die plötzlich entsteht, er ist eine Ueberraschung des Gemüthes: die Leidenschaft ist wie eine chronische Krankheit, die nur nach und nach zu dem hohen Grade von Stärke anwächst. Sie ist wie ein Brand, der aus einem Funken allmählig entstanden ist. Wie die akute Krankheit bald vorübergeht, so auch der Affekt, er ist von kurzer Dauer: die Leidenschaft

aber dauert, wie die chronische Krankheit, an, und schlägt mit der Länge der Zeit immer tiefere Wurzel in der Seele. Kant nennt darum auch den Affekt einen Rausch, der sich ausschläft, die Leidenschaft einen Wahnsinn, der über eine Idee brütet.

Intelligatur, perturbationem in motu esse semper: cum autem hic fervor concitatioque animi inveteraverit, et tanquam in venis medulisque insederit, tum existit et morbus et aegrotatio. Cic.

§. 481.

Wie die akute Krankheit gewöhnlich in Geistesabwesenheit übergeht, so besteht das Wesen des Affektes selbst darin. Im Affekte weiß der Mensch nicht, was er thut, der Geist ist zurückgetreten «fuga animi et recessus»; daher auch die Unbesonnenheit auf der einen und die Ehrlichkeit auf der andern Seite. Die Leidenschaft aber ist, wie die chronische Krankheit, mit Geistesgegenwart gepaaret; daher ist auch die Leidenschaft hinterlistig, versteckt und verbirgt, was sie im Schilde führt.

Si quis est paulo erectior, quamvis voluptate capiatur, occultat et dissimulat appetitum voluptatis. Cic.

§. 482.

Diesen ihren entgegengesetzten Charakter beweisen sie auch in ihrem Einflusse auf die Gesundheit. Wie die akute Krankheit, wenn sie mit dem Tode endiget, schnell tödtet, so auch der Affekt. Kant sagt von ihm, er wirke wie ein Schlagfluß. Aber die

Leidenschaft zernaget, gleich der chronischen Krankheit, nur nach und nach die Wurzel des Lebens, daher sagt Kant von ihr, sie wirke wie eine Schwindsucht.

§. 483.

Begehren und Verabscheuen sind die einzig möglichen Funktionen des Willens. Ein höherer Grad der Begierde ist Neigung, der Verabscheuung Abneigung. Wenn Neigung und Abneigung zu dem höchsten Grade der Stärke anwachsen, so geht jene in Liebe, (im weitesten Sinne) diese in Haß über. Liebe und Haß sind die höchsten Gegensätze, auf welche alle Leidenschaften zurückgebracht werden können.

Cum hic fervor concitatioque animi inveteraverit tum existit et morbus et aegrotatio, et offensiones eae, quae sunt eis morbis aegrotationibusque contrariae. Cic.

Definiunt autem animi aegrotationem opinationem vehementem, de re non expetenda, tanquam valde expetenda inhaerentem et penitus insitam.

§. 484.

Die Leidenschaften, welche unter der Kategorie der Liebe stehen, zeigen unter sich wieder eine innere Verschiedenheit auf. Einige derselben sind mit einem übermäßigen Grade von Lebhaftigkeit verbunden, andere nicht. Jene heißen hitzige, diese kalte Leidenschaften. Zu den hitzigen Leidenschaften gehören Freyheitssucht und Geschlechtssucht.

Habet ardorem libido. Cicero.

§. 485.

Der Mensch ist ein Selbst, und tief wohnt ihm das Gefühl davon inne. Aus diesem Gefühle entspringen alle seine Begierden und zwar einige unmittelbar, mittelbar andere. Unmittelbar und von selbst entspringen aus ihm die Begierden nach Freyheit und nach Geschlechtsverbindung. Man nennt sie darum auch natürliche Triebe, weil sie aus dem Grunde des Selbstgefühles, ohne Vermittlung einer Zwischenursache, durch sich entstehen, gleichsam durch eigene Kraft treiben.

§. 486.

Der Freyheitstrieb des Menschen zeuget von dem Gefühle seiner Selbst und von dem Streben, ein Selbst zu bleiben: der Freyheitstrieb ist darum an sich nichts Böses. Nur derjenige Mensch, der selbstlos geworden ist oder das Gefühl seiner Selbst verloren hat, wird seine Hände willig den Ketten der Sklaverey hinreichen. Aber mit dem Gefühle seiner Selbst geht das Gefühl seiner Menschenwürde unter, und mit diesem alles Edle und Große. Die Geschichte der Sklaverey erzählet uns, daß jeder Zug des Edlen, des Großen, ja jeder Zug des Menschlichen in der Seele des Sklaven verwischet ist.

§. 487.

Der Freyheitstrieb des Menschen aber ist nur so lange gut, als er unter den Zügeln der Vernunft steht; er hört auf solches zu seyn, wenn er sich von

diesen Zügeln losreißet und in dem Menschen zur Begierde wird, bloß seinem Kopfe, seiner Willkühr zu folgen. Steiget diese Begierde zu einem Grade von Stärke an, wodurch (in Beziehung auf sie) alle Freyheit des Willens und alle Herrschaft der Vernunft aufgehoben wird, so heißt sie Freyheitssucht: diese ist die heftigste aller Leidenschaften.

In omni autem actione suscipienda tenendum est primum, ut appetitus rationi pareat: quo nihil est ad officia non conservanda accomodatius. Cicero.

§. 488.

Und diese Heftigkeit beweiset die Freyheitssucht schon als Trieb, welcher um so gewaltiger losbricht, je mehr er eingeschränket wird. Der freye Mensch wird die Ketten der Knechtschaft um so gewaltiger zerschmettern, je enger die Ringe sind, in welche er geschmiedet wird: wie die in dem Innern der Erde eingeschlossene Luft die Felsengebirge umso heftiger zersplittert, je größer die Massen sind, welche ihr natürliches Streben nach Ausdehnung zu erdrücken drohen.

Quamvis demersae sint leges alicujus opibus, quamvis tremefacta libertas, emergunt tamen haec aliquando: acriores autem morsus sunt intermissae libertatis, quam retentae. Cicero.

§. 489.

Wie der Freyheitstrieb, so ist auch der Geschlechtstrieb in der innersten Tiefe der menschlichen

Seele gegründet. Und den Keim dieses Triebes vermag weder die Hitze des Südens auszutrocknen, noch der Frost des Nordens zu tödten, weder die Kultur des Geistes zu ersticken, noch die Verwilderung der Sitten zu vertilgen. Es ist der Funke des Prometheus, welcher aller Brust, von Erde gebaut, eingehauchet ist.

Communis autem animantium omnium est conjunctionis appetitus, procreandi causa. Cicero.

§. 490.

Der Geschlechtstrieb tritt erst mit der Reife der Jahre hervor, wenn der Mensch seine Metamorphosen durchlaufen hat und der Vollendung seines Körpers entgegen geht. Es sind physische Ursachen, von welchen die Entwickelung des Geschlechtstriebes abhängt: aber der entwickelte Geschlechtstrieb nähret sich größtentheils aus den Kräften der Seele, in deren Schooße er entweder verwildert oder vergeistiget wird. Bekannt ist der Einfluß, welchen das Gefühl, die Einbildungskraft, die Lebensart ꝛc. auf den Geschlechtstrieb hat.

§. 491.

Der Geschlechtstrieb verwildert, wenn aus ihm alles Geistige entweichet und nur das Thierische zurückbleibt, oder da in der Durchdringung des Thierischen und Geistigen das eigentlich Menschliche besteht, wenn in ihm das Bild des Menschlichen verwischet wird, der Geschlechtstrieb verwildert, wenn

er bloß den Eingebungen der thierischen Lust folget. Der verwilderte Geschlechtstrieb sinket zu den unnatürlichsten Ausschweifungen herab. Hier — bey der Befriedigungsart des Geschlechtstriebes gelanget der Mensch bey der Grenze an, wo er in die Thierheit übergehen, ja tief unter das Thier herabsinken kann.

Tu, cum tibi sive Deus, sive mater, ut ita dicam, rerum omnium, natura dederit animum, quo nihil est praestantius, neque divinius, sic te ipse abjicies atque prosternes, ut nihil inter te atque quatrupedem aliquam putes interesse? Cicero.

§. 492.

Oder der verwilderte Geschlechtstrieb bleibet zwar innerhalb der Schranken der Natur, aber er wüthet als Geschlechtssucht mit einer Heftigkeit, daß ihn die Vernunft nicht zu bezähmen vermag. Die Geschlechtssucht ist eine der heftigsten wie der blindesten Leidenschaften. Ihr bringt der Mensch zum Opfer seine Ehre, seine Gesundheit, seine Ruhe, seine Glückseligkeit, er opfert dem Thiere alles, was dem Menschen heilig seyn soll.

Omnibus ex animi perturbationibus est profecto nulla vehementior: ut, si jam ipsa illa accusare nolis, stupra dico, et corruptelas et adulteria, incesta denique, quorum omnium accusabilis est turpitudo; sed ut haec omittas, perturbatio ipsa mentis in amore, foeda per se est. Cicero.

§. 493.

Der vergeistigte Geschlechtstrieb ist die Liebe. Der Geschlechtstrieb wird zur Liebe, je mehr das Thierische in ihm von dem Geistigen durchdrungen, je mehr er entsinnlichet wird. Der Geschlechtstrieb wird aber zur Liebe vergeistiget nur in derjenigen Seele, in welcher der Sinn und die Gefühle des Schönen, des Guten und Wahren aufgegangen sind. Dieser Sinn und diese Gefühle geben dem Geschlechtstriebe erst seine eigentliche Richtung, wie sie ihm eine edlere Seele einhauchen, sein Wesen vergeistigen. Umflossen und durchdrungen von diesen heiligen Gefühlen kann der Geschlechtstrieb ganz entsinnlichet werden. Es ist dieß die platonische Liebe, die Liebe eines Petrarka gegen Laura, die nur in der Anbethung ihre Befriedigung findet.

Stoici amorem, conatum amicitiae faciundae ex pulchritudinis specie definiunt. — Qui si quis est in rerum natura sine sollicitudine, sine desiderio, sine cura, sine suspirio, sit sane: vacat enim omni libidine. Cicero.

§. 494.

In der Liebe erscheinet der Geschlechtstrieb vergeistiget, die thierische Brunst zu einer ätherischen Flamme verkläret, das Thierische eingeschrumpft vor dem Odem heiliger Gefühle und der Trieb nach körperlicher Vermischung als eine Art heiliger Scheue, welche vor dem geliebten Gegenstande, wie vor ei-

nem himmlischen Wesen empfunden wird. Aber der Geschlechtstrieb ist Trieb des Gemüthes und in die tiefste Tiefe desselben eingewachsen. Die Flamme der Liebe wird darum auch die Tiefe des Gemüthes durchdringen und dasselbe durch ihre heilige Wärme vergeistigen. Es ist bekannt, daß die Liebe die Gefühle verfeinere, die Begierden reinige, die Sitten veredle. Nach den Alten waren in den Gefolgen Amors die Grazien und Venus saß auf einem Wagen, vor welchem Tauben gespannt waren.

§. 495.

Auch die edelste Pflanze kann ausarten, wenn sie in einen ungesunden Boden gesetzt wird. Die Ausartung der Liebe ist die Verliebtheit. Entzündet sich die Liebe in einem schwachen und selbstlosen Gemüthe, in einem Gemüthe, welches in sich heftig und zu Affekten leicht reizbar ist, und wird sie genährt durch die Einflüsse einer schwärmerischen Phantasie, so artet sie leicht aus und geht in Verliebtheit über.

Aliud est, amatorem esse, aliud amantem. — Sin autem est aliquis, amor, ut est certe, qui nihil absit, aut non multum ab insania. Cicero.

§. 496.

Die Liebe, welche durch ihre heilige Flamme erwärmte, wird jetzt zu einer sengenden Gluth. Die Liebe, welche durch ihre heiligen Gefühle beseligte, wird jetzt zu einem schmerzlichen Stachel, der ver-

wundet. Amor erscheinet mit Bogen und Pfeilen, welche verwunden. Die Liebe, welche besonnen war und hellsehend, wird unbesonnen und blind. Kupido ist blind. Die Liebe, welche sich mit freyen Trieben bewegte und zu dem geliebten Gegenstande hinneigte, erscheint jetzt als eherne Fessel, welche das Herz an den geliebten Gegenstand angeschmiedet hält. Der Verliebte ist der zweyte Prometheus, an den Felsen angeschmiedet.

§. 497.

Die Verliebtheit ist eine der blindesten und schrecklichsten Leidenschaften. Sie verleitet zu den größten und entehrendsten Thorheiten. Treffend ist dieses dargestellt in dem Bilde des Herkules, der in Weibskleidern verhüllet am Rocken spinnend sitzet. Und sie endiget, im Falle sie nicht beglücket wird, nicht selten auf die schrecklichste Weise, mit Wahnsinn oder mit Selbstmord.

— — Deum qui non summum putet, (amorem)
Cui in manu sit, quem esse dementem velit,
— — Quem insanire, quem in morbum injici?
Cicero.

§. 498.

b) Zu den kalten Leidenschaften gehören Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht. — Ehr-, Hab- und Herrschbegierde sprossen nicht unmittelbar und von selbst aus dem Gefühle unserer Selbst, sondern sie werden aus ihm nur unter besondern Einflüssen entwickelt. Das gesellige Leben aber bildet, so zu

sagen, diese unheilige Atmosphäre, durch deren Einfluß Ehr-, Hab- und Herrschbegierde sich aus dem Gefühle unserer Selbst entwickeln. In dem geselligen Leben nämlich durchkreuzen sich auf die mannigfaltigste Weise die Zwecke, Neigungen und Interessen der Menschen. Das Gefühl unserer Selbst aber treibt uns an, auch in dem geselligen Vereine unser Selbst zu behaupten.

Animi autem morbi sunt cupididates immensae et inanes, divitiarum, gloriae, dominationis. Cic.

§. 499.

Darum sich mit diesem Streben nothwendig vereinigen wird das Streben nach dem Besitze derjenigen Mittel, durch deren Kraft auch in dem gesellschaftlichen Verbande unser Selbst unerschütterlich besteht. Als die unerschütterlichsten Pfeiler desselben erscheinen uns Ehre, Geld und Gewalt, daher das Streben nach Ehre, Geld und Gewalt. Da diese Begierden und die ihnen entsprechenden Leidenschaften nur in geselligem Vereine sich entwickeln, so heißen sie auch gesellige Begierden, gesellige Leidenschaften.

Quaecunque homines homini tribuunt ad eum augendum atque honestandum, aut benevolentiae gratia faciunt, aut honoris, si cujus virtutem suspiciunt, aut cui fidem habent, aut cujus opes metuunt, aut contra, a quibus aliquid exspectant, aut postremo, pretio aut mercede ducuntur. Cic.

§. 500.

Die wahre Ehre eines Menschen kann nur in dem Besitze desjenigen Gutes bestehen, das ihm einen ewigen unveränderlichen und allgemein gültigen Werth giebt und dieses ist die Tugend. Das Streben des Menschen nach wahrer Ehre ist darum eigentlich ein Streben nach Tugend, und Ehrbegierde ist Tugendbegierde. Die Tugend aber zwinget allen vernünftigen Wesen Achtung ab, welche sich äußerlich durch Worte — Lob — und durch Handlungen — Ehrenbezeugungen — zu erkennen giebt. Dadurch zieht sich eine Art von Nimbus um den Geehrten. Diese äußere Ehre, als Achtung der Tugend, kann nur dem Leichtsinne und dem Laster gleichgültig seyn.

Gloria umbra virtutis est: etiam invitos comitabitur. Seneca.

Gloria virtuti resonat, tanquam imago. Cic.

Quae quia recte factorum plerumque comes est, non est bonis viris repudianda. Idem.

§. 501.

Aber diese — an sich edle — Ehrbegierde kann eine schiefe Richtung nehmen. Wenn nämlich der Nimbus der äußern Ehre das Auge des Schwachen so blendet, daß er den Sonnenring der Tugend — die äußere Ehre — als ein an sich begehrenswerthes Gut mit Heftigkeit anstrebet; so entsteht eine in sich verkehrte Begierde, Ehrgeitz, Zeichen mit Sache

verwechselnd, welcher zur Ehrsucht ansteiget, wenn die äußere Ehre dem verblendeten Sinne als ein Gut erscheint, welches alle Mittel heiliget, durch die es nur immer errungen werden kann. Die Ehrsucht führt den Namen Eitelkeit, wenn sie das Werthlose geehrt wissen will, äußere Ehrenbezeugung für etwas verlangt, worin kein vernünftiger Mensch einen Werth leget.

In summa inanitate versatur, consectaturque nullam eminentem effigiem (virtutis) sed adumbratam imaginem gloriae. Cic.

§. 502.

Ehrgeitz, Ehrsucht und Eitelkeit tragen die Nemesis in ihrem eigenen Busen, denn die, welche als Götter von ihres Gleichen angebetet seyn wollen, sinken zu Unterthanen derselben herab, und ihr innerstes Wohl und Wehe wird von der Willkühr derselben abhängig gemacht. Durch fremde Ehrenbezeugungen fühlen sich diese unendlich glücklich, durch Verweigerung derselben unendlich unglücklich. Und sie werden die Quelle der abscheulichsten und schändlichsten Handlungen, sobald die Aftermeinung einer falschen Ehre sich gebildet und der Wahn erzeugt hat, daß nur durch solche Handlungen die Afterehre erhalten und bewahrt werden könne.

§. 503.

Liegen den Ansprüchen eines Menschen auf die Achtung anderer persönliche Vorzüge zu Grunde;

so entsteht Stolz, wenn diese Ansprüche das Maaß der Vorzüge überschreiten und von äußern Handlungen z. B. von Prunk begleitet werden, welche dem Andern das Selbsturtheil seiner relativen Geringheit abnöthigen sollen. Der Stolz ist eine allgemein verhaßte Leidenschaft.

§. 504.

Sind diese Vorzüge in sich nichtig und eingebildet, so heißt der Stolz Hoffart, wenn er durch ein Betragen sich kund giebt, das Geringschätzung gegen Andere ausdrückt. Die Hoffart steiget zum Hochmuthe an; wenn man wegen seinen in sich nichtigen Vorzügen eine Achtung verlangt, in deren Bezeugung alles Gefühl der Menschenwürde verläugnet werden muß. Der Hochmuth ist der nächste Verwandte der Niederträchtigkeit; denn nur der, welcher selbst das Gefühl der Menschenwürde verloren hat, kann dergleichen Achtung verlangen. Und die Erfahrung bestätiget es.

§. 505.

Wie der Stolz eine allgemein verhaßte, so ist Hoffart und Hochmuth eine in sich verächtliche und lächerliche Leidenschaft, indem sie mit Vorzügen sich brüsten, die in sich leer und nichtig sind.

Ein Windhalm stieg empor, von keiner Last gedrückt,
Der sprach zu einem Halm mit einer vollen Aehre;

Wie kömmt es, daß dein Haupt so nach dem Boden nickt?
Mein Freund! versetzte der dem Brüderchen zur Lehre,
Ich stünde freylich nicht so tief herabgebückt,
Wenn ich so leer, wie du, in meiner Stirne wäre.

Kästner.

§. 506.

Und auch sie sind in sich verkehrte Leidenschaften, indem sie unterthan derjenigen werden, über welche sie sich herrisch erheben wollen. Den Hochmüthigen darf man nur schmeicheln und man hat sie in seiner Gewalt. Schmeichler finden bey ihnen eben so ihre Rechnung, als Aerzte bey eingebildeten Kranken. Diese zahlen für Krankheiten, wovon sie frey sind, und jene für Tugenden, welche sie nicht haben.

Qui non tam virtute praediti sunt, quam videri volunt, hos delectat assentatio. Cic.

§. 507.

Das allgemeine Tauschmittel ist das Geld. Das leidenschaftliche Streben nach dem Besitze des Geldes oder derjenigen Dinge, deren Werth das Geld vertritt, heißt Habsucht.

Avaritia opinio vehemens de pecunia, quasi valde expetenda, inhaerens et penitus insita. Cic.

§. 508.

Genuß oder Besitz des gewünschten Gutes ist

das Grab mancher Leidenschaft, für die Habsucht aber ist es ein neuer Zunder, in welchem sich das Feuer der Leidenschaft um so tiefer fängt, und um so weiter um sich greift. Die Habsucht ist eine unersättliche Begierde; und sie ist eine schändliche Begierde, indem sie mit allen Lastern und Leidenschaften einen Bund eingeht, um das Erz zu erobern, worauf die Alten Viehköpfe aufgeprägt hatten.

Avaro nihil nimis, avarus nullo satiatur lucro. Desunt inopiae multa, avaritiae omnia. Sen.

Auri sacra fames, quo non mortalia cogis
Pectora? Virgilius.

§. 509.

Wenn die Habsucht auf die sorgfältige Bewahrung des errungenen Besitzes — von Geld u. s. w. gerichtet ist, so führt sie den Namen Geitz.

Der Geitz ist eine in sich thörichte Leidenschaft, indem er, was zum bloßen Mittel ausgepräget ist, als Selbstzweck erhebet, das Geld um des Geldes willen begehret. Aber er führet zugleich auch seine Strafe mit sich. Die Strafe des Geitzes ist Tantalus Strafe, vor Durst verschmachtend stets die klare Fluth zu sehen, und darbend vor Hunger den über sich niedergedrückten fruchtbeladenen Zweig.

Mento summam aquam attingens siti enectus Tantalus. Cic.

In nullum avarus bonus est, in se pessimus. Seneca.

Im Gefolge des Geitzes ist Furcht und Angst.
Post equitem sedet atra cura. Hor.

§. 510.

Es ist unverkennbar, wie in dem Geitze und in der Habsucht der Mensch bloß darauf ausgehet, im geselligen Vereine sein Selbst zu sichern und durch einen festen Pfeiler zu gründen; denn nur in dem Maaße, als dem Selbst die innere Stütze, — Kraft, Geschicklichkeit, Ansehen — zu sinken anfängt, ist der Mensch bestrebt, ihm eine äußere durch Geld und Reichthum zu setzen. Geitz und Habsucht ist ein Erbübel des Alters. Ist davon die Jugend angesteckt, so deutet es auf gefühlte Schwäche und Ohnmacht derselben hin.

Avaritia senilis quid sibi velit, non intelligo. Potest enim quidquam esse absurdius, quam quo minus vitae restat, eo plus viatici quaerere? Cic.

§. 511.

Am sichtbarsten aber leuchtet aus der Herrschsucht das Streben hervor, als ein Selbst im geselligen Verbande zu verharren. Wie aber aus dem Streben, ein Selbst zu seyn, hervorgehen könne das Streben, andere selbstlos, zu bloßen Organen zu machen, wird begreiflich aus der Furcht vor oder aus dem Widerwillen gegen Abhängigkeit von Andern. Die Herrschbegierde zur Leidenschaft gesteigert heißt Herrschsucht.

§. 512.

Die Herrschsucht ist eine ungerechte Leidenschaft, indem sie die natürliche Freyheit des Menschen unter die Füße zu treten sucht. Aber das Gefühl seiner

Selbst und damit der Trieb nach Freyheit ist dem Menschen zu tief eingeboren, als daß die Söhne der Erde nicht selbst gegen Jupiters Donnerwagen die Keule schwingen sollten. Herrschsucht fodert zum Widerstande auf, ist darum unklug. Aber eben des besorgten Widerstandes wegen ziehet die Herrschsucht ihre Schlangenringe immer enger und enger um den ihr zur Beute gefallenen Menschen, bis alles Selbstständige zermalmet, der Mensch zu einem willenslosen Objekte herabgewürdiget ist. Die Herrschsucht ist unersättlich und kann nur mit dem Despotismus endigen.

Multorum autem odiis nullas opes posse obsistere, si antea fuit ignotum, nuper est cognitum. Nec vero hujus tyranni solum, quem armis oppressa pertulit civitas, interitus declarat, quantum odium hominum valeat ad pestem, sed reliquorum similes exitus tyrannorum. Cic.

§. 513.

Die Zuneigung zu einer Person oder Sache zieht uns zu derselben, wie zu einem Gute hin, die Abneigung stößt uns davon wie von einem Uebel ab. Steiget die Abneigung eines Menschen gegen eine Person zu einem so hohen Grade an, daß aus dem Uebel derselben Lust für jenen entspringt, oder sogar eine innerliche Auffoderung statt findet, Uebel über jene zu verhängen, so heißt die Abneigung Haß.

Quod autem nascitur ex offensione, ita defi-

niunt, opinionem vehementem de re non fugienda, inhaerentem et penitus insitam, tanquam fugienda.

§. 514.

Unter der Kategorie des Hasses stehen vorzüglich folgende Leidenschaften. Mißgunst, Neid, Eifersucht, Groll, Rachsucht u. s. w.

Mißgunst ist Kummer über den fremden Besitz eines von uns keineswegs begehrten sinnlichen Gutes. Liegt aber dieses Gut in dem Kreise unserer Wünsche, so heißt die Mißgunst Neid, welcher den Namen Eifersucht führet, wenn es Kummer ist über den Vorzug eines andern, den ihm eine von uns geliebte Person vor uns einräumt.

Invidentiam esse dicunt, aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti.

Aemulatio est aegritudo, si eo, quod concupiverit, alius potiatur, ipse careat.

Obtrectatio autem est ea, quam intelligi zelotypiam volo, aegritudo ex ea, quod alter quoque potiatur eo, quod ipse concupiverit. Cic.

§. 515.

Mißgunst und Neid können nur dem Boden einer unreinen Seele entsteigen; daher sich auch der Neid seiner eigenen Blöse schämet und bestrebt ist, durch Herabsetzung der beneideten Person sich hinter einem Scheine von Gerechtigkeit zu verbergen. Dadurch wird zwar der Schlaf und Eßlust raubende Neid

minder nachtheilig, aber Sünde deckt sich durch Sünde.

§. 516.

Der fortwährende lebhafte Haß gegen eine Person, die uns beleidiget hat, heißt Groll. Der Groll wird vom Zorne gezeugt und ist darum schon in seinem Samen bösartig und verderbt. Er ist die Frucht des vom Ausbruche zurückgehaltenen Zornes. Der Groll ist mit Kränkung verbunden, die aus dem Bewußtseyn hervorgeht, sich gegen Beleidigungen nicht mit Anstand benommen zu haben. Der Groll folget dem Zorne nach und geht der Rachgierde vorher.

Odium ira inveterata — ira ulciscendi tempus observans. Idem.

§. 517.

Wie zur Wiedervergeltung des von andern erfahrnen Gutes, so fühlt sich auch der Mensch zur Wiedervergeltung des von Andern erlittenen Uebels innerlich angetrieben. Dieser Antrieb heißt Rachbegierde und ist in dem Egoismns des Menschen gegründet. Die Befriedigung dieses Triebes heißt Rache und ist mit Lust verbunden, wie die Befriedigung jedes andern egoistischen Triebes. Dem Wilden ist der Anblick schrecklicher und langer Qualen, die er dem gefangenen Feinde zufüget, das größte Fest, dessen Andenken er noch hinterher in Tänzen feyert.

Ultionis aculei lacessiti concitantur, acceptum dolorem pensare cupientes. Val. Max.

§. 518.

Die Rachgierde, der Trieb zur Wiedervergeltung des von Andern erlittenen Uebels, ist in dem Egoismus der Menschen gegründet; die Rachgierde wird darum um so heftiger seyn, je größer der Egoismus eines Menschen ist, das Maaß der an dem Beleidiger genommenen Rache sich jedesmal nach dem Maaße des Egoismus richten. Egoismus ist aber die Wurzel unsers ganzen sinnlichen Seyns, darum es von einer großen, so zu sagen, entsinnlichten Seele zeuget, sich über das von Andern erlittene Uebel großmüthig hinweg zu setzen.

§. 519.

Durch öftere Befriedigung wächst die Rachbegierde zur Rachsucht an, welche eine fürchterliche Leidenschaft ist, die sich nicht nur zu den größten Grausamkeiten hinreißen läßt, sondern auch gegen Unschuldige, wie gegen Schuldige wüthet; ja der Rachsüchtige legt selbst mörderische Hände an seinen eigenen Leib, um dadurch dem Gewissen des Beleidigers eine Wunde zu schlagen, die immer blute.

Zweyter Abschnitt.

Von dem vernünftigen Willen.

§. 520.

Das Streben der Seele, das als sittlich gut Erkannte durch That und Handlung zu verwirklichen, heißt vernünftiger Wille.

§. 521.

Das sittlich Gute hat wie einen unbedingten und unwandelbaren, so auch einen allgemeinen gültigen Werth. Darin sind alle Urtheile der Menschen einverstanden. Es ist darum, wie das wahrhaft Gute, so auch das All-Gute. Der vernünftige Wille wird auch der Universalwille genennt.

§. 522.

Der vernünftige Wille hat seine Wurzel in der uns eingebornen Idee des Guten. Wir können aber das Gute nicht erkennen, ohne nicht von Liebe zu demselben zu erglühen. Die Idee des Guten erfüllet unser Gemüth mit der Wärme der Liebe, und bestimmt dadurch den Willen, die Idee des Guten auch außer uns darzustellen, das als gut Erkannte durch That und Handlung zu verwirklichen.

Quod si virtus humanis oculis cerneretur, admirabiles amores excitaret sui. Cicero.

§. 523.

Die Wurzel des vernünftigen Willens ist die uns eingeborne Idee des Guten und der Antrieb, das als gut Erkannte durch That und Handlung zu verwirklichen, ist die Liebe. Die Liebe aber ist uneigennützig und rücksichtslos, unbekümmert, ob Angenehmes oder Unangenehmes, ob Vortheil oder Nachtheil ihr aus der Handlung entspringe. Der vernünftige Wille wird von uneigennützigen Trieben bestimmt.

Tanta vis est honesti, ut speciem utilitatis obscuret. Cicero.

Rectae ac bonae voluntatis non dux, sed comes voluptas est. Seneca.

§. 524.

Der vernünftige Wille hat darum sein Ziel nur in dem Guten, er will das Gute aus Liebe zum Guten — nicht der Glückseligkeit wegen, die ihm aus der Tugend entspringen soll. Die Tugend ist ihm selbst die höchste Seligkeit, außer welcher er keine andere mehr kennt. Auch in Gott können wir uns keine Seligkeit denken, die außer seiner Heiligkeit noch etwas anders wäre. So handeln, wie er weiß, daß es recht ist, sagt Schelling, ist daß einzige Gut für den Vernünftigen.

Itaquae erras, cum interrogas, quid sit illud, propter quod virtutem petat?.....Ipsa pretium sui. Seneca.

Qui omne bonum honesto circumscripsit, intra se felix est. Id.

§. 525.

Wie der vernünftige Wille uneigennützig ist, so ist er auch ein in sich kräftiger Wille; denn die Liebe ist ausharrend und geduldig und läßt sich weder durch Beschwernisse beugen, noch durch Gefahren abschrecken. Die Liebe ist aber die Seele des vernünftigen Willens, der darum ebenfalls in sich fest stehen und ausharren wird, unbeugsam durch Be-

schwernisse und erhaben über alle Schrecknisse der Gefahren.

Ab honesto nulla re deterrebitur, faciet, etiamsi laboriosum erit, faciet, etiamsi periculosum erit. Seneca.

§. 526.

Die Liebe ist eine freudige Hingabe an das Heilige. Der vernünftige Wille, dessen Seele und innere Bewegung die Liebe ist, ist darum ein freudiges Vollbringen, ein freudiges Rechtthun, ein Wille, der weder traurig ist, noch traurig macht, noch einen Kampf zu kämpfen hat, bevor er das Gute vollbringt. Aber mit der Wärme der Freude, die aus der Liebe entspringt, ist die höchste Besonnenheit verbunden, denn die Liebe ist nicht eine schwärmerische Erhitzung, die Liebe ist besonnen.

Non pareo Deo, sed assentior: ex animo illum, non quia necesse est, sequor. Sen.

§. 527.

Die Liebe kennt keinen Zwang; denn aller Zwang macht traurig. Die Liebe aber ist eine freudige Hingabe und darum eine freye. Diese Freyheit aber ist wieder mit Nothwendigkeit verbunden; denn die Liebe ist von der Erkenntniß des Guten unzertrennlich. In der Liebe sind darum Freyheit und Nothwendigkeit mit einander verschmolzen, Freyheit und Nothwendigkeit eins. Und diese Liebe ist das innere Getriebe des vernünftigen Willens, der darum eben

so nothwendig als frey, und eben so frey als nothwendig sich beweget.

§. 528.

Der göttliche Wille, sagte man von jeher, kann nur das Gute wollen, das Böse zu wollen ist ihm unmöglich, und doch wird er als der allerfreyeste Wille gepriesen. Wie in dem göttlichen Willen die höchste Freyheit bey der höchsten Nothwendigkeit und umgekehrt, bestehen könne, wird nur aus der Natur der Liebe begreiflich.

§. 529.

Die Beseelung des vernünftigen Willens ist die Liebe; die Liebe aber ist wie eine freudige so auch eine völlige Hingabe an das Gute. Der vernünftige Wille ist darum Kraft der Liebe dem Guten gänzlich hingegeben, für dasselbe durchaus bestimmt und entschieden: er ist bestrebt, das Gute und nur das Gute zu verwirklichen, und zwar nicht nur dieses oder jenes, sondern alles als gut Erkannte: wo Liebe ist, die in der gänzlichen und völligen Hingabe an das Gute besteht, kann man nicht bestrebt seyn, zwar gerecht aber dabey umbarmherzig, nicht, mildthätig aber zugleich unenthaltsam, sondern nur alles in allem zu seyn.

Omnia autem honeste fient, si honesto nos adduxerimus, idque unum, in rebus humanis bonum judicaverimus, quaequae ex eo sunt. Sen.

In particulas suasisse, totum ordinanti parum est. Idem.

§. 530.

Der vernünftige Wille ist durch das Band der Liebe an das Gute geknüpfet. Kraft der Liebe, die ihn beseelet, kann er nur das Gute wollen. Für den vernünftigen Willen sind darum alle Gesetze und Gebote überflüssig. Es bedarf für ihn keiner äussern Triebfedern und Beweggründe, um ihn für das Gute zu bestimmen. Kraft der Liebe, die ihn beseelet, ist er dem Guten schon gänzlich hingegeben, für dasselbe durchaus entschieden und bestimmt.

§. 531.

Der göttliche Wille bedarf nicht, um das Gute zu wollen und zu verwirklichen, der Pflichtgebote, der äußern Motive, sondern er will und vollbringt es aus innerm Antriebe, aus Liebe. Ein göttlicher Wille, welcher der äußern Motive bedürfte, hörte eben deßhalb auf, ein göttlicher Wille zu seyn. Der göttliche Wille aber ist der rein vernünftige Wille. Darum

> Ut breviter tibi formulam scribam; talis animus sapientis esse viri debet, qualis Deum deceat.
> S e n e c a.

§. 532.

Für den vernünftigen Willen hat darum ein kategorischer Imperativ, der sich durch ein «du sollst» ankündiget, keinen Sinn und keine Anwendung. Er vollbringt das Gute aus innerem Antriebe, und er vollbringt es nicht aus kalter Achtung gegen das Gebot, sondern aus Liebe zu dem Guten. Wo

die Liebe gegen das Gute erkaltet, erschlaffet der vernünftige Wille und mit ihm alles Gute. Nur an der Liebe erwärmet sich der Wille und richtet sich empor.

§. 533.

Der sinnliche Wille ist auf das Angenehme und Nützliche gerichtet, der vernünftige auf das Gute an sich, die Tugend. Der sinnliche Wille hat seine Wurzel in dem uns einwohnenden Gefühle unserer Selbst, der vernünftige in der uns einwohnenden Idee des Guten. Der sinnliche Wille wird durch eigennützige Triebe bestimmt, der vernünftige durch uneigennützige, durch die Liebe.

Cum utilitas ad se rapere, honestas contra revocare ad se videtur, fit, ut distrahatur animus. — Cicero.

§. 534.

Ueber diese beyde Willen in dem Menschen, von welchen einer den andern zu unterwerfen strebet, stehet der intelligible Wille oder die Macht der Seele, durch selbsteigne Bestimmung das Verhältniß dieser beyden Willen gegen einander zu ordnen. Es ist dies die Freyheit der Seele, jene höhere Macht, welche uns an unsere himmlische Abkunft erinnert und unsere Verwandtschaft mit Gott ahnen läßt, da sie, gleich Gott erhaben ist über allen fremden Einfluß, hoch gestellt über alle Bestimmung, die nicht aus ihr selbst kommt, bloß aus sich und durch sich selbst bestimmbar.

Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui juris. Seneca.

§. 535.

Der intelligible Wille wirket zwar mitten in der Zeit und bringt Weltveränderungen in derselben hervor, er aber selbst hat kein Verhältniß zur Zeit, wirket nicht auf zeitliche Weise, wird durch nichts ihm in der Zeit Vorangehendes bestimmt, erhaben über allen Kausalzusammenhang bestimmt er sich selbst. Alles Handeln ist durch ihn bestimmt, er aber ist bloß durch sich selbst bestimmt, seine Bestimmung folget bloß aus ihm selber. Er geht allem menschlichen Handeln als Bedingung voran, und liegt ihm zu Grunde; ihm geht nichts als Bedingung voran, er ist seine eigene Bedingung, ihm liegt nichts zu Grunde, er ist sein eigener Grund. Sein Wesen und sein Charakter besteht darin, bloß Ursache und nichts als Ursache, absolute Kausalität zu seyn.

Nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset principium, quod gigneretur aliunde. Cicero.

§. 536.

Wie der intelligible Wille kein Verhältniß zur Zeit hat, so kann auch die Handlung des intelligiblen Willens, die Selbstbestimmung desselben entweder für die Herrschaft der Vernunft oder der Sinnlichkeit, unter keinen Zeitbegriff gestellet, nach keiner

Zeitbestimmung beurtheilt werden. Wie in dem Intelligiblen, in dem Uebersinnlichen alles in ewiger und unmittelbarer Gegenwart ist, so kann auch die intelligible Willensbestimmung nicht gedacht werden, als eine Handlung, die in einer verflossenen Zeit vor sich gegangen wäre, oder als eine Handlung, die je zur Vergangenheit wird, sondern als ein Akt, der immer währet, immer dauert, allgegenwärtig bleibet.

§. 537.

Aus der Selbstbestimmung des intelligiblen Willens entweder für die Herrschaft der Vernunft oder der Sinnlichkeit geht, wie das Gute und Böse, so auch der Charakter des Menschen hervor. Wir legen einem Menschen Charakter bey, in wieferne alle Handlungen desselben unter einen moralischen Gesichtspunkt gestellt werden können, und verstehen darum unter Charakter eine bleibende herrschende Seelenstimmung, welche allen ihren Handlungen als Prinzip zu Grunde liegt, und für sich selbst wieder die Folge der intelligiblen Willensbestimmung des Menschen ist.

> Maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique par sibi idemque sit. — Semper idem velle atque idem nolle. Seneca.

§. 538.

Der Charakter des Menschen ist darum nicht in und mit der Organisation gegeben, noch ist er ein der

Seele ursprünglich schon eingedrückter Typus, sondern das freye Werk seines Willens, etwas Selbsterworbenes, mit Freyheit Gebildetes. Dem Charakter des Menschen liegt die freye und unabhängige intelligible Willensbestimmung zu Grunde, wovon er selbst nur der bleibende Ausdruck ist. Es kann darum auch von keinem Charakter der Thiere die Rede seyn.

Ipsi autem quam personam gerere velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Cicero.

§. 539.

Wie es einen zweyfachen Willen in dem Menschen giebt, einen sinnlichen und einen vernünftigen, so giebt es auch einen zweyfachen Charakter, einen guten und einen bösen; denn entweder ist in dem Leben des Menschen der Vernunft die Oberhand über den sinnlichen Willen eingeräumt, oder es ist der Herrschaft des sinnlichen Willens die Vernunft untergeordnet. Im ersten Falle tragen alle Handlungen des Menschen das Gepräge des Guten, im zweyten das Gepräge des Bösen, oder im ersten Falle bewährt sich ein guter Charakter, eine gute sich gleich bleibende Seelenstimmung, im zweyten Falle eine böse.

§. 540.

Wenn man an einem Menschen eine sittlich gute immer sich gleich bleibende Stimmung bemerket, so legt man ihm manchmal das Prädikat «Charakter» schlechthin bey, man nennt ihn einen Mann von Charakter. Hierunter versteht man den guten

Charakter, welcher Charakter per excellentiam genannt wird, wie das Sittlichgute das Gute in sensu eminenti heißt. Ebenso spricht man dem Bösen oft den Charakter ab, man nennt ihn einen Menschen ohne Charakter, indem er alle Augenblicke seine Maßregeln ändert. Aber der geänderten Maßregeln ungeachtet verfolgt der Böse unabänderlich ein festes Ziel, alle seine Handlungen können auf Eine Quelle zurückgeführt, unter Einen Gesichtspunkt gestellt werden; sie gehen alle auf Lust, Vortheil, Glückseligkeit. Das ganze Gesetz seines Lebens ist Selbstliebe.

§. 541.

Der gute, wie der böse Charakter aber ist in jedem Menschen durchaus modifiizirt, auf durchaus eigenthümliche Weise ausgeprägt. In jedem Charakter ist etwas Eigenthümliches — Individualität des Charakters. — Es ist in der Welt der Charaktere das, was man in der Kunstwelt das Charakteristische, oder die Manier nennt. Raphael und Angelo, beyde stellten in ihren Werken das Schöne dar, jeder aber auf eine durchaus eigenthümliche, charakteristische Weise, an welcher man sogleich den Künstler erkennt und von den andern unterscheiden kann. Und so vollziehen zween Menschen von gutem Charakter, beyde das Gute, aber jeder auf eigenthümliche Weise.

Atque haec differentia naturarum tantam habet vim, ut nonnunquam mortem sibi ipsi consciscere alius debeat, alius in eadem causa non debeat. Cicero.

§. 542.

Von dem Charakter muß man das Gemüth unterscheiden. Man könnte das Gemüth den unfreyen Charakter nennen. Das Gemüth ist nichts anderst, als eine herrschende sittliche Stimmung, welche der Seele mehr gegeben, als von ihr erworben ist, in welche die Seele mehr versetzt ist, als daß sie sich selbst darin versetzt hat; es ist ein ihr ursprünglich verliehener Ton, eine in ihr ursprünglich angeregte Stimmung. — In dem Gemüthe, sagt Eschenmayer, wurzeln die Eigenschaften, welche wir Dankbarkeit, Wohlwollen, Großmuth, Sanftmuth u. s. w. nennen. Man gab ihm ehemals den Namen Muth und dieser Name hat sich noch in vielen Eigenschaften erhalten, die aus dem Gemüthe kommen. Z. B. Großmuth, Sanftmuth, Langmuth, Wehmuth u. s. w.

§. 543.

Wie es einen guten und einen bösen Charakter giebt, so giebt es auch ein gutes und ein böses Gemüth. Jenes deutet eine gutartige, dieses eine bösartige ursprüngliche Stimmung der Seele an; aber das Gemüth ist nur negativ gut und negativ bös, der Charakter aber ist es positiv, denn der Charakter ist es mit Freyheit, das Gemüth mit Nothwendigkeit.

§. 544.

Obgleich aber das Gemüth nicht Werk der Freyheit, sondern der Nothwendigkeit ist, obgleich das

Gemüth einen der Seele ursprünglich eingedruckten Typus anzeigt, so steht es doch unter der Macht der Vernunft, das böse Gemüth kann bezähmet, wir können dessen Meister werden und es veredeln. Es ist den Strahlen der Vernunft zugänglich.

§. 545.

Darin unterscheidet sich wieder der Mensch von dem Thiere. Auch der Thierseele ist ursprünglich ein Typus eingedrückt, nach welchem das eine Thier gutartig, das andere bösartig ist. Aber wie sein Typus, seine Seelenspannung Werk der Nothwendigkeit ist, eben so muß es auch mit Nothwendigkeit seiner Stimmung folgen, es ist ein Zwang, welchen die Natur dem Thiere auflegt.

Natura quibusdam animalibus ferum dedit, quibusdam subdolum, quibusdam pavidum spiritum. Seneca.

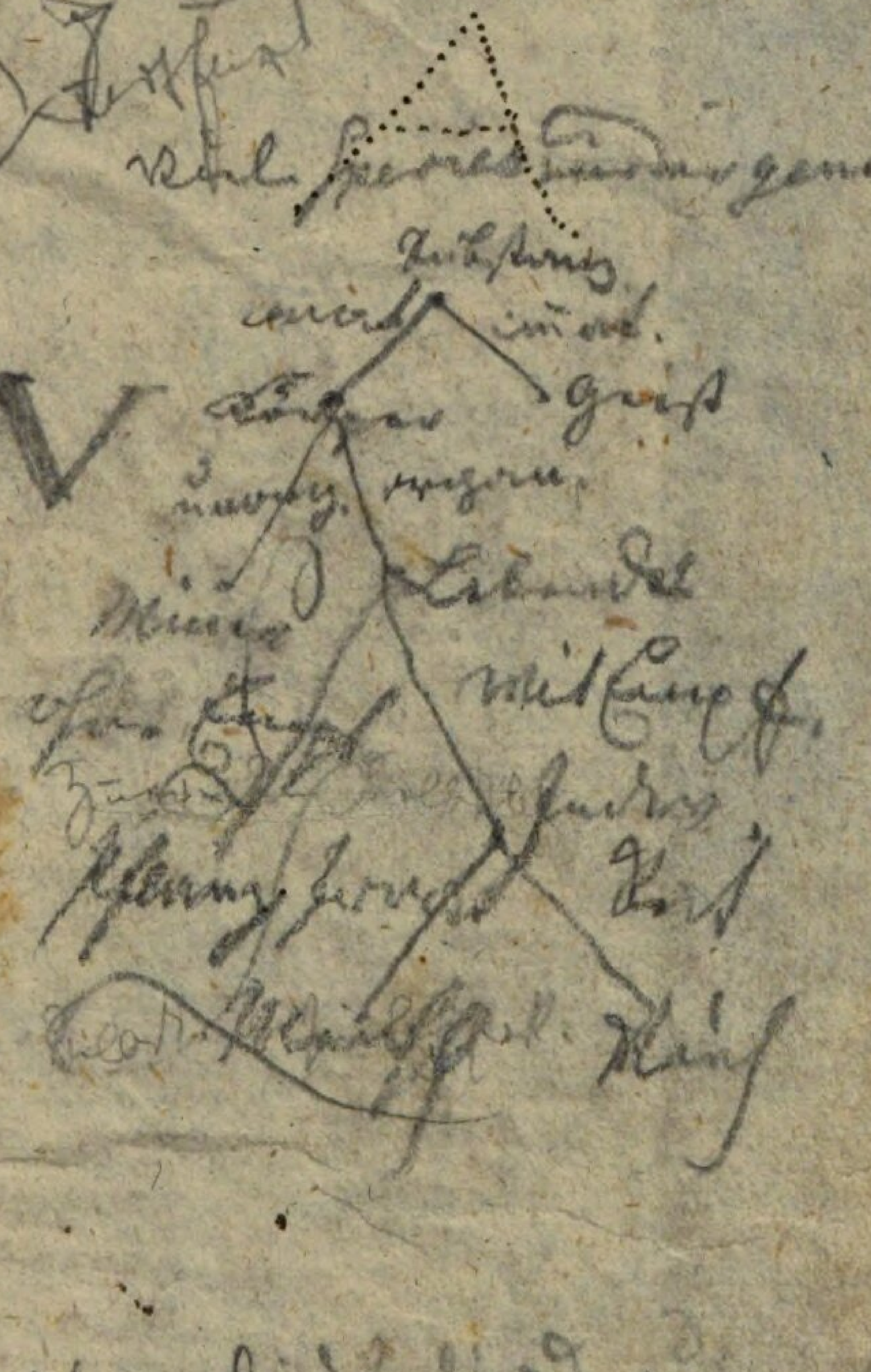
13/1 45.

Amen.

Verbesserungen.

Seite 4 letzte Zeile, statt senustatem lies venustatem.
» 7 Zeile 1 u. ff. st. Irrdischem u. Ueberirrdischem l. Irdischem und Ueberirdischem.
» — » 22 u. ff. st. Innbegriffe l. Inbegriffe.
» 10 » 13 u. ff st. Innhalt l. Inhalt.
» 17 » 19 nach Erfahrungsseelenlehre, setze: Berlin.
» 18 » 8 nach Sprache, setze: Berlin.
» 65 » 14 st. Natur, l. Seele.
» — » 22 st. quarere, l. quaerere.
» 72 » 4 v. u. nach sind, setze: wie.
» 81 » 3 v. u. ff. st. Gemüthe l. Gemüth.
» 98 » 2 st. Anschauung l. Anschauungen.
» 106 » 13 nach entdeckt, setze: bloße Aehnlichkeit.
» — » 14 nach Art, setze: innere Verwandtschaft.
» 120 » 5 nach Hugo lösche das Comma.
» 133 » 1 st. praeterritorum l. praeteritorum.
» — letzte Zeile st. vigilant l. vigilanti.
» 145 Zeile 28 st. methaphysische l. metaphysische.
» 147 » 19 st. Sitze l. Spitze.
» 157 » 8 st. ständigen l. verständigen.
» 192 » 3 v. u. st. Rythus l. Rhythmus.
» 195 » 12 st. regen l. rohen.
» 206 » 10 nach Tapferkeit setze hinzu: und Standhaftigkeit.
» 235 » 13 st. daß l. das.
» 239 » 16 st. diese beyde l. diesen beyden.
» — » 17 nach andern setze hinzu: sich.

V



4.5
27
18

[illegible]
figura, locus, tempus, [illegible], patria, nomen [illegible]

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nüßlein, Franz Anton,

Grundlinien der allgemeinen Psychologie zum Gebrauche bey Vorlesungen

Mainz 1821

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.105
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11108945-0